



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

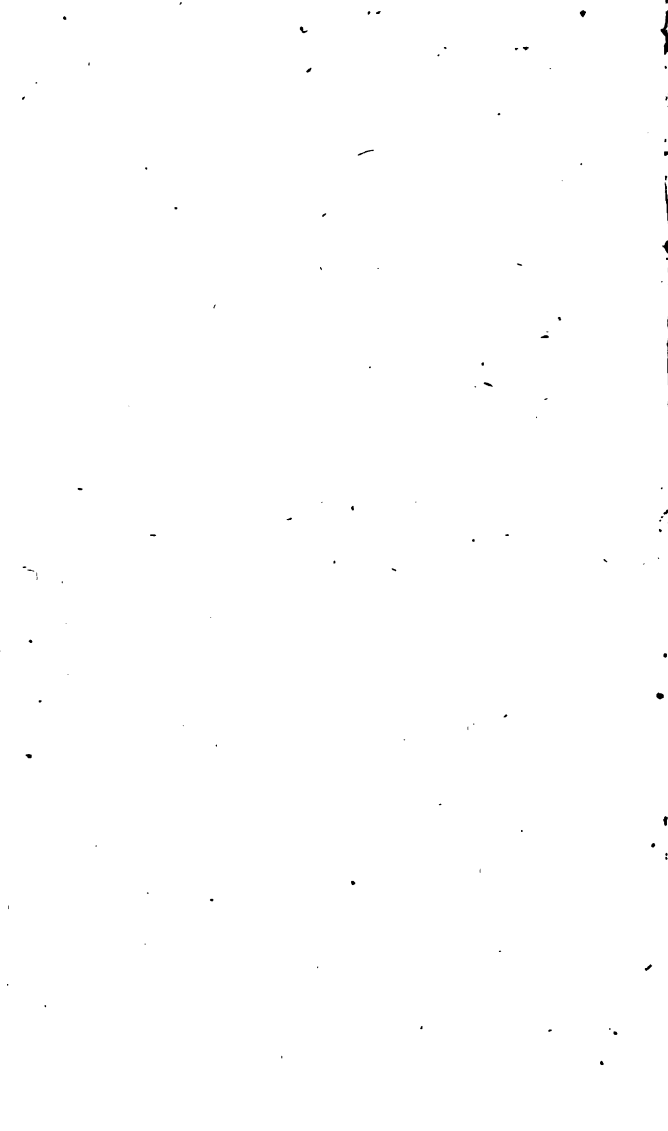
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

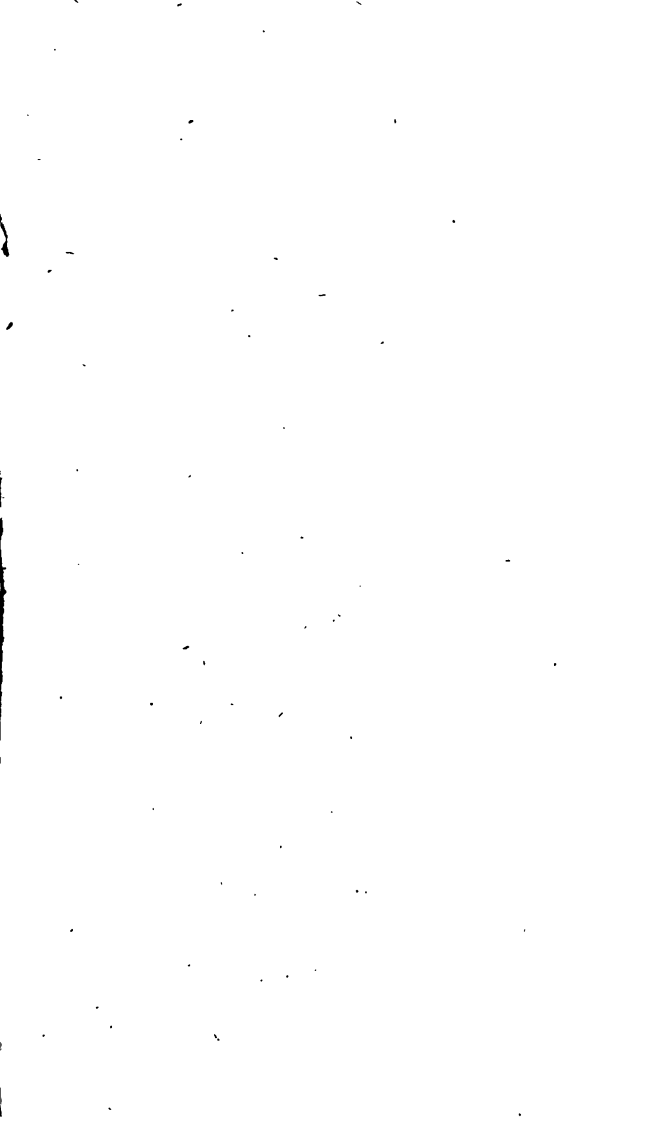
Vet. Ger. II A. 240



**ZAHAROFF
FUND**









E S S A I S
D E
THEODICÉE
S U R L A
BONTE' DE DIEU,
L A
LIBERTE' DE L'HOMME,
E T

L'ORIGINE DU MAL.

P A R M. L E I B N I T Z.

N O U V E L L E E D I T I O N ,

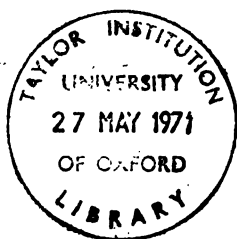
Augmentée de l'Histoire de la Vie & des
Ouvrages de l'Auteur,

Par M. le Chevalier DE FAUCOURT.

T O M E S E C O N D .



A A M S T E R D A M ,
Chez FRANÇOIS CHANGUION,
M D C C X L V I I .





ESSAIS

SUR LA

BONTÉ DE DIEU,

LA

LIBERTÉ DE L'HOMME

ET

L'ORIGINE DU MAL.



SECONDE PARTIE.

107.



Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample & distincte de toute cette matiere : & quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, & de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y

Tome II.

A

la-

satisfaire en détail , non seulement parcequ'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit & d'érudition , & servent à donner un plus grand jour à cette controverse ; il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses Ouvrages, & d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord , *que Dieu concourt au mal moral, & au mal physique, & à l'un & à l'autre d'une manière morale & d'une manière physique ; & que l'homme y concourt aussi moralement & physiquement d'une manière libre & active, qui le rend blâmable & punissable.* Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté : mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire au péché, sans être auteur du péché, & même sans en être complice.

108. Il le fait en le *permettant* justement , & en le *dirigeant* sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paroît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la Foi qu'on ne puisse accorder avec la Raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart , même de raisons, capable de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812.) où il renferme la Doctrine Théologique en sept Propositions, & y oppose dix-neuf Maximes Philosophiques, comme autant de gros canons capables de

de faire breche dans notre rempart: Commençons par les Propositions Théologiques.

109. I. *Dieu, dit-il, l'Être éternel & nécessaire, infiniment bon, saint, sage & puissant, possède de toute éternité une gloire & une béatitude, qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer.* Cette proposition de Mr. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; & dans ce sens Dieu la possède toujours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoître à des Créatures intelligentes: quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par-là un nouveau bien, & que ce sont plutôt les Créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. *Il se détermina librement à la production des Créatures, & il choisit entre une infinité d'Êtres possibles, ceux qu'il lui plut, pour leur donner l'existence, & en composer l'Univers, & laissa tous les autres dans le néant.* Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la Philosophie qui s'appelle la Théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit les Êtres possibles qu'il lui plut. Car il faut considérer que lorsque je dis, *cela me plaît*, c'est autant que si je disois, *j'en trouve bon.* Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet, qui plaît, & qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plai-

4. ESSAIS SUR LA BONTE' DE DIEU,

fent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens, qui soient capables de plaire à Dieu : & par conséquent ce qui plaît le plus à Dieu, & qui se fait choisir, est le meilleur.

III. III. *La nature humaine ayant été du nombre des Êtres qu'il voulut produire, il créa un homme & une femme, & leur accorda entre autres faveurs le franc-arbitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir : mais il les menaça de la mort, s'ils désobéissoient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit.* Cette proposition est révélée en partie, & doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc-arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

IV. IV. *Ils en mangerent pourtant, & dès-lors ils furent condamnés eux & toute leur postérité aux misères de cette vie, à la mort temporelle & à la damnation éternelle, & assujettis à une telle inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent presque sans fin & sans cesse.* Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, & que ce fut pour cela même, & non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avoit défendue : c'étoit à-peu-près comme on défend les couteaux aux enfans. Le celebre Fludde ou de *Fluctibus*, Anglois, fit autrefois un Livre de *Vita, Morte & Resurrectione*, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu étoit un poison : mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible ; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de Législateur, qui donne une loi pu-
re-

rement positive , ou d'un Juge qui impose & inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe & le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'ame & dans le corps de l'homme , par une action extraordinaire, pour le punir ; à peu-près comme les Athéniens donnoient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit été mise dans l'ame du premier homme par un ordre & par une operation de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) *que la Raison n'approuveroit point le Monarque, qui pour châtier un rebelle, condamneroit lui & ses descendans à être inclinés à se rebeller.* Mais ce châtiment arrive naturellement aux méchans, sans aucune ordonnance d'un Legislatteur, & ils prennent goût au mal. Si les yvrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps , ce seroit une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne seroit pas une peine de la Loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du peché du premier homme. Car la contemplation de la divine Sagesse nous porte à croire que le regne de la Nature sert à celui de la Grace ; & que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu considéré comme Monarque. Nous ne connoissons pas assez ni la nature du fruit défendu , ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu , de croire qu'elle renfermoit quelque autre chose que ce que les Peintres nous représentent.

113. V. *Il lui a plu par son infinie miséricorde de délivrer un très-petit nombre d'hommes de cette condamnation, & en les laissant exposés pendant cette vie à la corruption du péché & à la misère, il leur a donné des assistances qui les mettent en état d'obtenir la béatitude du Paradis qui ne finira jamais.* Plusieurs Anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus ; & il paroît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle, & la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, & il suffit de nous tenir aux sentimens reçus dans l'Eglise : où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante, donnée à tous les hommes, & qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendroient pas au système des decrets postérieurs à la prévision des événemens contingens.

114. VI. *Il a prévu éternellement tout ce qui arriveroit, il a réglé toutes choses & les a placées chacune en son lieu, & il les dirige & gouverne continuellement selon son plaisir : tellement que rien ne se fait sans sa permission ou contre sa volonté, & qu'il peut empêcher comme bon lui semble, autant & toutes les fois que bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas, le péché par conséquent, qui est la chose du monde qui l'offense & qu'il déteste le plus ; & produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve.* Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connoissable par les lumières de la Raison

son naturelle. Il est à propos aussi , comme on a appuyé dans la these 2. sur *ce qui plait* , d'appuyer ici sur *ce qui semble bon* , c'est à - dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme *bon lui semble* , tout *ce qui ne lui plait pas* : cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, & sur-tout le peché , que sa volonté antecedente repoussoit , n'ont pu être rejettés par sa volonté consequente ou decretoire, qu'autant que le portoit la regle du meilleur , que le plus sage devoit choisir , après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit *que le peché l'offense le plus* , & *qu'il le déteste le plus* , ce sont des manieres de parler humaines. Car Dieu , à proprement parler , ne sauroit être *offensé* , c'est-à-dire lésé , incommodé , inquieté , ou mis en colere ; & il ne *déteste* rien de ce qui existe , supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination , & d'une maniere qui nous cause un dégoût , qui nous fasse beaucoup de peine , qui nous fasse mal au cœur : car Dieu ne sauroit souffrir ni chagrin , ni douleur , ni incommodité ; il est toujours parfaitement content & à son aise. Ces pendant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antecedente repousse tout mal , mais le mal moral plus que tout autre : elle ne l'admet aussi que pour des raisons superieures invincibles , & avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourroit produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve : mais ce seroit agir par

miracle , plus que son plan , le mieux conçu qu'il soit possible , ne le porte.

115. VII. *Il offre des graces à des gens qu'il fait ne les devoir pas accepter, & se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seroient, s'il ne les leur avoit pas offertes: il leur déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, & il ne leur donne point les graces qu'il fait qu'ils accepteroient.* Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus , que si l'on ne leur avoit rien offert , & que Dieu le fait bien: mais il vaut mieux permettre leur crime , qu'agir d'une maniere qui rendroit Dieu blâmable lui-même , & feroit que les criminels auroient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur étoit pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses graces dont ils sont capables, & qu'ils les acceptent; & il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteroient: mais c'est toujours par une volonté antecedente, détachée ou particuliere, dont l'exécution ne sauroit avoir toujours lieu dans le plan general des choses. Cette these est encore du nombre de celles que la Philosophie n'établit pas moins que la Revelation; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici; n'y ayant eu que la troisieme, la quatrieme & la cinquieme qui aient eu besoin de la Revelation.

116. Voici maintenant les dix-neuf Maximes Philosophiques , que M. Bayle oppose aux sept Propositions Théologiques.

I. *Comme l'Etre infiniment parfait trouve en lui-même une gloire & une béatitude qui ne peuvent ja-*

jamais ni diminuer , ni croître , sa bonté seule l'a déterminé à créer cet Univers : l'ambition d'être loué , aucun motif d'intérêt de conserver ou d'augmenter sa béatitude & sa gloire , n'y ont eu part.

Cette Maxime est très-bonne : les louanges de Dieu ne lui servent de rien , mais elles servent aux hommes qui le louent , & il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la bonté seule a déterminé Dieu à créer cet Univers , il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté *antecedemment* à créer & à produire tout bien possible ; mais que sa SAGESSE en a fait le triage , & a été cause qu'il a choisi le meilleur *conséquemment* ; & enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter *actuellement* le grand dessein qu'il a formé.

117. II. *La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie , & ne seroit pas infinie , si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres perfections , à l'amour de la vertu , à la haine du vice , &c. elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. [Voyez Mr. Furieu dans les trois premières sections du Jugement sur les Methodes, où il raisonne continuellement sur ce principe, comme sur une première notion. Voyez aussi dans Mr. Wittichius de Providentia Dei n. 12. ses paroles de S. Augustin lib. 1. de doctrina Christ. c. 7. Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulò post : Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.]*

Cette Maxime est parfaitement à mon gré , & j'en tire cette conséquence , que Dieu fait le meilleur qui soit possible : autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté , ce qui seroit borner sa

bonté elle-même , si elle ne l'y portoit pas , s'il manquoit de bonne volonté ; ou bien ce seroit borner sa *sagesse* & sa *puissance*, s'il manquoit de la connoissance nécessaire pour discerner le meilleur & pour trouver les moyens de l'obtenir ; ou s'il manquoit des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguïté à dire que l'amour de la vertu & la haine du vice sont infinies en Dieu : si cela étoit vrai absolument & sans restriction , dans l'exercice même , il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même , elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet , & comme la nature des choses le porte : ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulieres : il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini , rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur : & quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible , Dieu le permet.

118. III. *Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la production du monde , tous les caractères de science , d'habileté , de puissance & de grandeur qui éclatent dans son Ouvrage , sont destinés au bonheur des Créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connoître ses perfections , qu'afin que cette espece de Créatures trouvaissent leur félicité dans la connoissance , dans l'admiration & dans l'amour du Souverain Etre.*

Cette maxime ne me paroît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des Créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu , car elles lui ressemblent le plus : mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le
regne

regne de la Nature doit servir au regne de la Grace : mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu , il faut croire que le regne de la Grace est aussi en quelque façon accommodé à celui de la Nature , de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre & de beauté , pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins , renverferoit tout l'ordre de la Nature. Chaque perfection ou imperfection dans la Créature a son prix , mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien & le mal moral ou physique des Créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien & le mal qui est metaphysique seulement , c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres Créatures : ce qu'il faudroit pourtant dire , si la présente maxime étoit vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au Prophete Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive , il toucha même l'intérêt des bêtes qui auroient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paroît être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sai si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espece des lions à tous égards : mais quand cela seroit , il ne s'ensuivroit point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudroit à la consideration d'un desordre general répandu dans un nombre infini de Créatures. Cette opinion seroit un res-

12 ESSAIS SUR LA BONTÉ DE DIEU,

te de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. *Les bienfaits qu'il communique aux Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses; & si le mauvais usage qu'elles en feroient étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moyens sûrs d'en faire toujours un bon usage: car sans cela ce ne seroient pas de véritables bienfaits, & sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. [Je veux dire, dans une Cause qui joindroit à ses présents l'adresse sûre de s'en bien servir].*

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; & si un habile Artisan, un Ingenieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse & la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le tems, le lieu, la matiere, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les Créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces Créatures peut arriver par *concomitance*, & comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-def-

dessus, & M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, entant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antecédente de Dieu. Dieu produira autant de raison & de connoissance dans l'Univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecédente toute pure & primitive, & entre une volonté conséquente & finale. *La volonté antecédente primitive* a pour objet chaque bien & chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, & tend à avancer le bien & à empêcher le mal : *la volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal ; & alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal : mais la *volonté finale* & décisive résulte de la considération de tous les biens & de tous les maux qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure & primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale & decretoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la Raison, comme un grand bien, & à empêcher les maux dont il s'agit ; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la Raison, le composé, fait de la combinaison de la Raison & de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus

de

de mal que de bien aux hommes , (ce que je n'accorde pourtant point) auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ces circonstances ; il se pourroit pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'Univers de donner la Raison aux hommes , nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur égard : & par conséquent la volonté finale ou le decret de Dieu , résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir , seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé , il seroit blâmable , s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal , ou le mélange de biens & de maux où le mal prévaut , n'arrive que par concomitance , parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc , ou ce composé , ne doit pas être considéré comme une grâce , ou comme un présent que Dieu nous fasse ; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. . Tel est le présent que Dieu fait de la Raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi ; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus , n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux : cependant il arrive par concomitance , parcequ'il sert à un plus grand bien par rapport à l'Univers ; & c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la Raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur : ou , pour parler plus exactement , suivant notre système , Dieu ayant trouvé parmi les Etres possibles quelques Créatures raisonnables qui abusent de leur Raison , a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'Univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la

la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloyfius Novarinus a fait un Livre de *occultis Dei beneficiis*; on en pourroit faire un de *occultis Dei penis*: ce mot de Claudien y auroit lieu à l'égard de quelques-uns :

*Tolluntur in altum ,
Ut lapsu graviore ruant.*

Mais de dire que Dieu ne devoit point donner un bien dont il fait qu'une mauvaise volonté abuse-ra, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général; c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donneroit un présent plus utile, c'est ne pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un Prince, mais tous les présens de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présens du Prince. Ainsi l'on ne sauroit assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue, en les rapportant à l'Univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présens qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront, sont les présens d'un ennemi, *ἰχθῦν δῶρα ἄδωρα*.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne ; comme il y en avoit dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisoit du bien aux gens, pour leur donner le moyen de se perdre : son dessein étoit mauvais ; mais celui de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est : faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection & de raison dans l'Univers, parcequ'il y a des gens qui abusent de la Raison ? Les dictons vulgaires ont lieu ici : *Abusus non tollit usum*. Il y a *scandalum datum*, & *scandalum acceptum*.

120. V. Un Etre mal-faisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un franc-arbitre, dont il sauroit très-certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses. Donc s'il leur donne le franc-arbitre, il y joint l'art de s'en servir toujours à propos, & ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre ; & s'il n'y avoit point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc-arbitre, il leur ôteroit plutôt cette faculté, que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste, que le franc-arbitre est une grace qu'il leur a donnée de son propre choix, & sans qu'ils la demandassent ; de sorte qu'il seroit plus responsable du malheur qu'elle leur apporteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'importunité de leurs prières.

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être repeté ici, & suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisieme nombre, qui porte que le bon-

bonheur des Créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit , il n'arriveroit peut-être ni peché , ni malheur, pas même par concomitance ; Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'Univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems & des lieux. Cet ordre demande la matiere, le mouvement & ses loix ; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible , on reviendra à notre Monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauroient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc-arbitre aux Créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces Créatures : & vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces Créatures toutes seules, avec ce qui ne seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Créatures en vûe, il les empêcheroit sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces Créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre-arbitre, car la lumiere naturelle de la Raison est cet art : il faudroit seulement avoir toujours la volonté de bien faire ; mais il manque souvent aux Créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devroit avoir ; & même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, & il faut même reconnoître que Dieu en auroit peut-être pu exempter les Créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il

n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'est point nécessaire, & qu'il n'a point été faisable que toutes les Créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grace Divine spéciale ; mais en ce cas, seroit-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire qu'il agit toujours miraculeusement à l'égard de toutes les Créatures raisonnables ? Rien ne seroit moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les Créatures, l'ordre général le demande. Et il paroît très-convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilège de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat & de pèlerinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons Anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserois assurer qu'il n'y ait point de Créatures bien-heureuses nées, ou qui soient impeccables & saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilège à la Sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Eglise Romaine la met aujourd'hui au-dessus des Anges. Mais il nous suffit que l'Univers est bien grand & bien varié : le vouloir borner, c'est en avoir peu de connoissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc-arbitre aux Créatures capables de pecher, sans qu'elles lui demandassent cette grâce. Et celui qui feroit un tel présent, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviroient, que s'il ne l'avoit accordé qu'à

qu'à l'importunité de leurs prieres. Mais l'importunité des prieres ne fait rien auprès de Dieu ; il fait mieux que nous ce qu'il nous faut , & il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc-arbitre dans la faculté de pecher ; cependant il reconnoit ailleurs que Dieu & les Saints sont libres , sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu , faisant ce que sa sagesse & sa bonté jointes ordonnent , n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événemens, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. *C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme, de lui donner un cordon de soye dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand-on se sert de la premiere maniere, que quand on employe l'une des deux autres : il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, puisqu'on tend à lui laisser toute la peine & toute la faute de sa perte.*

Ceux qui traitent des Devoirs (*de Officiis*) comme Cicéron, S. Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi bien que les Casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient ; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aye entre mes mains le tison fatal, dont la mere de Meleagre se servira pour le faire mourir ; le javelot enchanté, que Cephale emploiera sans le savoir pour tuer sa Procris ; les chevaux de Thésée, qui déchireront Hippolyte son

fil. On me redemande ces choses, & j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un Juge competent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui saurois prouver ce que je sai des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la Prophetie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas ? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre : ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison : Jupiter promet à Semele, le Soleil à Phaëton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grace qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent & fallere Numen.

On voudroit arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

*Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.*

L'on voudroit reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit,

Faites vous des sermens pour n'y point satisfaire ?

La loi du Styx est inviolable, il la faut subir : si l'on a manqué en faisant le serment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas : il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'exécutez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une
su-

suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu , à la vérité , ne connoit point d'autre Juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal , il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand Juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel : ce sont les arrêts des Destinées. Les vérités éternelles, objet de sa sagesse , sont plus inviolables que le Styx. Ces Loix, ce Juge, ne contraignent point : ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible : après cela , le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort : Permettre le mal , comme Dieu le permet , c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudroit avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine & toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle étoit dès-lors dans son idée encore purement possible , avant le decret de Dieu qui le fait exister ; la peut-on laisser ou donner à un autre ? C'est tout dire.

122. VII. Un véritable bienfaiteur donne promptement , & n'attend pas à donner que ceux qu'il aime ayent souffert de longues miseres par la privation de ce qu'il pouvoit leur communiquer d'abord très-facilement , & sans se faire aucune incommodité. Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ou quelque autre incommodité, il passe

par là, Voyez le Diction. hist. & critiq. pag. 2261. de la seconde édition) mais ce n'est qu'à regret, & il n'emploie jamais cette manière de se rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pourroit tirer des maux qu'il feroit souffrir pouvoit naître aussi aisément d'un bien tout pur que de ces maux-là, il prendroit la voie droite du bien tout pur, & non pas la voie oblique qui conduiroit du mal au bien. S'il comble de richesses & d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont jouï venant à les perdre, soient affligés d'autant plus sensiblement qu'ils étoient accoutumés au plaisir, & que par-là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui ont été toujours privées de ces avantages. Un être malin combleroit de biens à ce prix-là les gens pour qui il auroit le plus de haine. [rapportez à ceci ce passage d'Aristote Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. οἷον εἰ δόντ' αὖ τις τι καὶ, ἵνα ἀφελόμενος λειπόμενος ᾖ καὶ τῷ τ' εἰρηλαί,

Πολλοὶς ὁ δαίμων ὃ καὶ εὐνοίαν φέρει
Μέγαλα δίδωσι ἐνὶ νυχθήματι, ἀλλ' ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσι ἐπιφανιέρας.

Id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipso) excepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:

„ Bona magna multis non amicus dat Deus,
„ Insigniore ut rursus his privet malo.]

Toutes ces objections roulent presque sur le même Sophisme; elles changent & estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le Genre-humain,
il

il lui veut du bien , rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes , il les laisse souvent périr , il leur donne des biens , qui tournent à leur perte ; & lorsqu'il rend quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances : où est son affection , où est sa bonté , ou bien où est sa puissance ? Vaines objections , qui suppriment le principal , qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mere , un tuteur , un gouverneur , dont le soin presque unique regarde l'éducation , la conservation , le bonheur de la personne dont il s'agit ; & qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'Univers , il ne néglige rien , il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant & malheureux avec cela , il lui appartenait de l'être. Dieu (dit-on) pouvoit donner le bonheur à tous , il le pouvoit donner promptement & facilement , & sans se faire aucune incommodité , car il peut tout. Mais le doit-il ? Puisqu'il ne le fait point , c'est une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inferer , ou que c'est à regret & par un défaut de forces , qu'il manque de rendre les hommes heureux , & de donner le bien d'abord & sans mélange de mal ; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement & tout de bon ; c'est comparer notre vrai Dieu , avec le Dieu d'Herodote , plein d'envie , ou avec le Démon du Poëte , dont Aristote rapporte les lambes que nous venons de traduire en Latin , qui donne des biens , afin qu'il afflige davantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des Anthropomorphismes perpétuels ; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit , qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont

connus , & qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourroit faire le bien que nous souhaiterions ; il le veut même , en le prenant détaché ; mais il ne doit point le faire préféablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste , on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances , & en portant la croix de Jesus-Christ ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur Maître , & à augmenter leur bonheur.

123. VIII. *La plus grande & la plus solide gloire que celui qui est le maître des autres puisse acquérir , est de maintenir parmi eux la vertu , l'ordre , la paix , le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur , ne sauroit être qu'une fausse gloire.*

Si nous connoissons la Cité de Dieu telle qu'elle est , nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé ; que la vertu & le bonheur y regnent , autant qu'il se peut , suivant les loix du meilleur ; que le péché & le malheur , (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entièrement de la nature des choses ,) n'y sont presque rien en comparaison du bien , & servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister , il falloit bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets ; & nous sommes ces quelques-uns. Si c'étoient d'autres , n'y auroit-il pas la même apparence du mal ? ou plutôt , ces autres ne seroient-ils pas ce qu'on appelle , Nous ? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien , il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire,

re, comme feroit celle d'un Prince qui bouleverseroit son Etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. *Le plus grand amour que se maitre-là puisse témoigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans aucun mélange de vice. S'il lui est aisé de procurer à ses Sujets cet avantage, & que néanmoins il permette au vice de lever la tête, sauf à le punir enfin après l'avoir toléré long-tems ; son affection pour la vertu n'est point la plus grande que l'on puisse concevoir ; elle n'est donc pas infinie.*

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf Maximes, & je me laisse déjà de refuter & de répondre toujours la même chose. M. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le Genre-humain de l'Univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse ; il est permis de dire que Dieu *peut faire* que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, & même qu'il le peut faire *aisément*. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'Univers trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri à Sapiente posse credendum est.* L'on objecte ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection

et, comme seroit celle d'un Prince qui boule-
verseroit son Etat pour avoir l'honneur de le re-
susciter.

224. IX. Le plus grand amour que se mette-
ra jamais pour la vertu, est de faire, s'il le
peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans aucun mé-
lange du vice. S'il lui est aisé de procurer à ses
sujets ce mélange, & que néanmoins il parvienne
à leur en lever la tête, sans à le punir enfon-
der l'un ou l'autre long-tems ; son affection pour
la vertu n'est point la plus grande que l'on puisse
concevoir ; elle n'est donc pas infinie.

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf
maximes, & je me laisse déjà de refuter & de ré-
soudre plusieurs la même chose. M. Bayle mul-
tiplie sans nécessité ses maximes prétendues, op-
posant à ses dogmes. Quand on détache les
maximes ensembles, les parties de leur tout,
comme l'homme de l'Univers, les attributs de
Dieu des autres, la puissance de la sagesse
de la bonté, &c. on est permis de dire que Dieu peut faire que
le monde soit dans le monde sans aucun mélange
de vice, & même qu'il le peut faire aisément.
Si Dieu a permis le vice, il faut que l'or-
dre de l'Univers trouvé préférable à tout autre
l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est
pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est
pas possible de faire mieux. C'est une nécessité
hypothétique, une nécessité morale, laquelle
n'est point loin d'être contraire à la liberté, est l'effet
de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec
Sapientia posse credendum est.* L'on objec-
te ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est
donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir,
qu'elle n'est pas infinie. On a déjà répondu
sur la seconde maxime, en disant que l'affection

de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionnée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Créatures; il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu : de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut; & il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Créatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opera de Cadmus & d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamans, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras; appelleroit-on cela Raison ? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés; il y a dans ces Créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la Raison. Que seroit une Créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes ? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens ? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussi-tôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée & l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Créature raisonnable sans quelque corps orga-

gani-

ganique , & qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entierement détaché de la matiere. Mais ces corps organiques ne different pas moins en perfection , que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un Monde de corps , un Monde de substances capables de perception & incapables de raison ; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses , ce qui faisoit le meilleur effet ensemble , & que le vice y est entré par cette porte ; Dieu n'auroit pas été parfaitement bon , parfaitement sage , s'il l'avoit exclus.

125. X. *La plus grande baine que l'on puisse témoigner pour le vice , n'est pas de le laisser regner fort long-tems , & puis de le châtier ; mais de l'écraser avant sa naissance , c'est-à-dire , d'empêcher qu'il ne se montre nulle part. Un Roi , par exemple , qui mettroit un si bon ordre dans ses finances , qu'il ne s'y commît jamais aucune malversation , feroit paroître plus de baine pour l'injustice des Partisans , que si après avoir souffert qu'ils s'engraïssent du sang du peuple , il les faisoit pendre.*

C'est toujours la même chanson , c'est un anthropomorphisme tout pur. Un Roi ordinairement ne doit rien avoir plus à cœur , que d'exempter ses Sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts , c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des tems , où il est obligé de tolerer le vice & les desordres. On a une grande guerre sur les bras , on se trouve épuisé , on n'a pas des Généraux à choisir , il faut ménager ceux que l'on a , & qui ont une grande autorité parmi les soldats ; un Braccio , un Sforza , un Wallstein. On manque d'argent aux plus pressans besoins , il faut recourir à de gros financiers ,

ciens , qui ont un credit établi , & il faut conniver en même tems à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse necessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu , il n'a besoin de personne , il ne fait aucune faute , il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux , lorsqu'on les entend : & ce seroit un vice dans l'Auteur des choses , s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement , où l'on veut & fait le bien autant qu'il est possible , où le mal même sert au plus grand bien , est-il comparable avec l'état d'un Prince , dont les affaires sont délabrées , & qui se sauve comme il peut ; ou avec celui d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir , & qui se plaint à voir les petits à la besace & les grands sur l'échaffaut ?

126. XI. *Un Maître attaché aux intérêts de la vertu , & au bien de ses Sujets , donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne desobéissent jamais à ses loix ; & s'il faut qu'il les châtie pour leur desobéissance , il fait en sorte que la peine les guérisse de l'inclination au mal , & rétablisse dans leur ame une ferme & constante disposition au bien , tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la faute les incline de plus en plus vers le mal.*

Pour rendre les hommes meilleurs , Dieu fait tout ce qui se doit , & même tout ce qui se peut de son côté , sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement ; mais ce n'est pas le but unique , ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le peché originel , qui rend les hommes inclinés au mal ; n'est pas une simple peine du premier peché ; il en est une suite naturelle. On en a
dit

dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la quatrième Proposition Théologique. C'est comme l'ivresse, qui est une peine de l'excès de boire, & en est en même tems une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. *Permettre le mal que l'on pourroit empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette.*

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importans les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les desordres de la monnoie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là-dessus un Parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck, sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce desordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, & bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. *C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent, de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de desordre dans leurs Etats. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veulent & s'ils y souhaitent du desordre. Si par des voies cachées & indirectes, mais infailibles, ils excitoient une sedition dans leurs Etats pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage & la prudence nécessaires pour sauver un grand Royaume prêt à périr,*

rir, ils seroient très condamnables. Mais s'ils excitoient cette sedition parcequ'il n'y auroit d'autre moyen que celui-là de prévenir la ruine totale de leurs Sujets, & d'affermir sur de nouveaux fondemens, & pour plusieurs siècles, la felicité des peuples, il faudroit plaindre la malheureuse necessité, [voyez ci-dessus pag. 84. 86. 140. ce qui a été dit de la force de la necessité.] où ils auroient été réduits, & les louer de l'usage qu'ils en auroient fait.

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son Royaume, dont on nous objecte les desordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre & le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est desordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de Droit: *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare.* La permission des maux vient d'une espece de necessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse & par sa bonté; cette *necessité est heureuse*, au lieu que celle du Prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; & le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qui soit possible.

129. XIV. *La permission d'un certain mal n'est excusable, que lorsque l'on n'y sauroit remédier sans introduire un plus grand mal; mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remède très efficace contre ce mal, & contre tous les autres maux qui pourroient naître de la suppression de celui-ci.*

La Maxime est vraie, mais elle ne peut pas être

être alleguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême Raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisiroit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument & en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. *L'Être infiniment puissant, & Créateur de la matiere & des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette matiere & de ces esprits. Il n'y a point de situation & de figure qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à cause que sans cela quelque autre mal physique, ou moral, encore plus grand, seroit tout à-fait inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien & du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui sauroit convenir.*

Il est vrai que Dieu fait de la matiere & des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon Sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge de meilleur, & qui en juge bien. Dieu fait de la matiere la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des Esprits le plus beau de tous les gouvernemens concevables; & par dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or puisque le mal physique & le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que M. Bayle assure ici) que *sans cela un mal encore plus grand auroit été tout-à-fait inévitable.* Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté & la sagesse join-

jointes la déterminent à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentimens des Cartesiens modernes, qui disent que Dieu pouvoit donner aux ames les pensées qu'il vouloit, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps : par ce moyen on épargneroit aux ames un grand nombre de maux, qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera davantage plus bas, maintenant il suffit de considérer que Dieu ne sauroit établir un système mal lié & plein de dissonnances. La nature des ames est en partie de représenter les corps.

131. XVI. *On est autant la cause d'un événement, lorsqu'on le procure par des voyes morales, que lorsqu'on le procure par les voies physiques. Un Ministre d'Etat, qui sans sortir de son cabinet & se servant seulement des passions des directeurs d'une cabale, renverseroit tous leurs complots, ne seroit pas moins l'auteur de la ruine de cette cabale, que s'il la détruiroit par des coups de main.*

Je n'ai rien à dire contre cette Maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, & on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvois empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurois raison de le permettre, & je n'en serois point complice, ni cause morale. En Dieu, tout défaut tiendrait lieu de péché ; il seroit même plus que le péché, car il détruiroit la Divinité. Et ce seroit un grand défaut à lui, de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcheroit donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. *C'est toute la même chose, d'employer une*

une cause nécessaire, & d'employer une cause libre, en choisissant les momens où on la connoit déterminée. Si je suppose que la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, & que je sache certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à huit heures du matin, je serai autant la cause de ses effets en y appliquant le feu à cette heure-là, que je le serois dans la supposition véritable, qu'elle est une cause nécessaire. Car à mon égard elle ne seroit plus une cause libre ; je la prendrois dans le moment, où je la saurois nécessaire par son propre choix. Il est impossible qu'un Être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi il est déjà déterminé, & quant au tems où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe. [Τὸ εἶναι τὸ ἐν ᾧ καὶ ᾧ, καὶ τὸ μὴ εἶναι ᾧ καὶ μὴ ᾧ, ἀνάγκη. Nécessé est id quod est, quando est, esse ; & id quod non est, quando non est, non esse. Aristot. de interpret. cap. 9. Les Nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot & plusieurs autres Scholastiques semblent la rejeter, mais au fond leurs distinctions reviennent à la même chose. Voyez les Jésuites de Combray sur cet endroit d'Aristote, p. 380. & sequ.]

Cette Maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point libre & indifférent pour une même chose, & ne ferois point opposition entre libre & déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre ; on est toujours plus incliné, & par conséquent plus déterminé, d'un côté que d'un autre : mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une nécessité absolue & métaphysique ; car il faut avouer que Dieu, que

le Sage, est porté au meilleur par une nécessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement : & même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. *Quand tout un grand peuple s'est rendu coupable de rébellion, ce n'est point assez de clemence que de pardonner à la cent-millième partie, & de faire mourir tout le reste, sans excepter les enfans à la mamelle.*

Il semble qu'on suppose, qu'il y a cent mille fois plus de damnés, que de sauvés, & que les enfans morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un & l'autre est contredit : & surtout la damnation de ces enfans. J'en ai parlé ci-dessus. Monsieur Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au Provincial, ch. 178. p. 1223. T. 3.) *Nous voyons manifestement (dit-il) qu'un Souverain qui veut exercer & la justice & la clemence, lorsqu'une Ville s'est soulevée, doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins, & pardonner à tous les autres : car si le nombre de ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en comparaison de ceux à qui il fait grace, il ne peut passer pour debonnaire, & il passe pour cruel. Il passeroit à coup sûr pour un tyran abominable, s'il choisissoit des châtimens de longue durée, & s'il n'épargnoit le sang que parcequ'il seroit persuadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie misérable ; & si enfin l'envie de se venger avoit plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il feroit porter à presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on exécute sont censés expier*

expier leurs crimes si pleinement par la perte de la vie, que le public n'en demande pas davantage, & qu'il s'indigne quand les bourreaux sont mal-adroits. On les lapideroit, si l'on savoit qu'expressément ils donnent plusieurs coups de hache: & les Juges qui assistent à l'exécution ne seroient pas hors de péril, si l'on croyoit qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux, & qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. [Notez qu'on ne doit pas entendre ceci dans l'universalité à la rigueur. Il y a des cas où le peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains criminels, comme quand François I. fit ainsi mourir quelques personnes accusées d'herésie après les fameux placards de l'an 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravallac, qui fut tourmenté en plusieurs manières horribles. Voyez le Mercure François to. 1. fol. m. 455. & suiv. Voyez aussi Pierre Matthieu dans son Histoire de la mort d'Henri IV. & n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99. touchant ce que les Juges discutèrent à l'égard du supplice de ce parricide.] Enfin il est d'une notoriété qui n'a presque point d'égale, que les Souverains qui se regleroient sur Saint Paul, se veuX dire condamneroient au dernier supplice tous ceux qu'il condamne à la mort éternelle, passeroient pour ennemis du Genre-humain, & pour destructeurs des Sociétés. Il est incontestable que leurs Loix, bien loin d'être propres selon le but des Législateurs à maintenir la Société, en seroient la ruine entière. [Appliquez ici ces paroles de Pline le Jeune epist. 22. lib. 8. Mandemus memoriæ quod vir mitissimus, & ob hoc quoque maximus, Tbrasea crebrò dicere solebat, qui vitia odit, homines odit.] Il ajoute qu'on disoit des Loix de Dracon, Législateur des Atheniens, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parcequ'elles punissoient tous les pe-

chés du dernier supplice ; & que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est une suite du péché , & je répondis autrefois à un ami , qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle & un crime borné , qu'il n'y a point d'injustice , quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché ; j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés , quand il seroit incomparablement plus grand parmi les hommes , que le nombre des sauvés , cela n'empêcheroit point que dans l'Univers les Créatures heureuses ne l'emportassent infiniment pour leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quant à l'exemple d'un Prince qui ne punit que les Chefs des rebelles , ou d'un Général qui fait décimer un Regiment , ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le Prince & le Général de pardonner aux coupables , quand même ils demeureroient méchans ; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs : il peut les discerner , & cette severité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grâce de la conversion , il tombe dans une autre question , qui n'a point de rapport à la Maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon , non pas pour trouver les raisons de Dieu , mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer , & qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste , nous savons qu'on détruit quelquefois des Villes entières , & qu'on fait passer les habitans au fil de l'épée , pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre , ou une rebellion ,

lion , & c'est épargner le sang en le répandant : il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la verité, que les méchans de notre Globe sont punis si severement pour intimider les habitans des autres Globes, & pour les rendre meilleurs ; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parceque nous ne connoissons pas assez l'étendue de la Cité de Dieu, ni la forme de la Republique générale des Esprits , non plus que toute l'architecture des Corps , peuvent faire le même effet.

134. XIX. *Les Medecins, qui parmi beaucoup de remedes capables de guérir un malade , & dont il y en a plusieurs qu'ils seroient fort assurés qu'il prendroit avec plaisir , choisiroient précisément celui qu'ils sauroient qu'il refuseroit de prendre , auroient beau l'exhorter & le prier de ne le refuser pas ; on auroit néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guérir : car s'ils soubaitoient de le faire, ils lui choisiroient l'une de ces bonnes medecines, qu'ils sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ailleurs ils savoient que le refus du remede qu'ils lui offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne laisseroient pas de souhaiter la mort du malade.*

Dieu veut sauver tous les hommes ; cela veut dire qu'il les sauveroit , si les hommes ne l'empêchoient pas eux-mêmes , & ne refusoient pas de recevoir ses graces ; & il n'est point obligé ni porté par la Raison à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois , lorsque des raisons superieures le permettent , & lorsque sa volonté consequente & dé-

cretoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir & pour persévérer, & ces secours sont suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il fait qu'on refusera, & qu'on en fera plus coupable : mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel ? Outre que les grâces qui ne servent pas à l'un, peuvent servir à l'autre, & servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parcequ'il y a des lieux bas qui en seront incommodés ? Le Soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parcequ'il y a des endroits qui en seront trop desséchés ? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces Maximes que M. Bayle vient de donner, d'un Medecin, d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince, clochent fort ; parcequ'on connoit leurs devoirs, & ce qui peut & doit être l'objet de leurs soins : ils n'ont presque qu'une affaire, & ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'Univers ; ce que nous en connoissons n'est presque rien, & nous voudrions mesurer sa sagesse & sa bonté par notre connoissance : quelle temerité, ou plutôt quelle absurdité ! Les objections supposent faux ; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoît point le fait. Dire avec S. Paul : *O altitudo divi-*
vitia.

mirum : *Sapientia*, ce n'est point renoncer à la Raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connoissons ; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle : mais c'est avouer notre ignorance sur les faits ; c'est reconnoître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout, le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves & des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque tout accompli en soi, & isolé, pour ainsi dire, parmi les Ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté & l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroît que du desordre, à moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde ; & celui-là même n'y reconnoît rien, s'il n'avoit vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu : ce que nous en pouvons voir jusqu'ici, n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnoître la beauté & l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la Cité Divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontents dans l'Etat du plus grand & du meilleur de tous les Monarques, & ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse & de sa bonté infinie pour se faire connoître non seulement admirable,

ble , mais encore aimable au-delà de toutes choses.

135. J'espere qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf Maximes de M. Bayle , que nous venons de considérer , n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matiere , il y aura mis ce qu'il croyoit le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses Ouvrages, qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagere bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a , de mettre Dieu à couvert de l'imputation du peché. Il remarque (Rép. au Prov. ch. 161. p. 1024.) que Molina, s'il a accordé le libre-arbitre avec la préscience, n'a point accordé la bonté & la sainteté de Dieu avec le peché. Il loue la sincerité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, & qui prétendent que Dieu ne laisseroit pas d'être juste , quand même il seroit l'auteur du peché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté , ou en d'autres endroits , il semble qu'il applaudit davantage aux sentimens de ceux qui sauvent la bonté aux dépens de la grandeur , comme fait Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens. *Il étoit plus raisonnable (dit-il) de dire (avec les Epicuriens) que des parties innombrables (ou des Atomes voltigeans au hazard par un espace infini) prévalant par leur force à la foiblesse de Jupiter, fissent malgré lui & contre sa nature & volonté beaucoup de choses mauvaises & absurdes , que de demeurer d'accord qu'il n'y a ni confusion , ni mé-*
chan

chanceté dont il ne soit l'auteur. Ce qui se peut dire pour l'un & pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens , paroît avoir porté M. Bayle à l'imitation des Pyrrhoniens , à la suspension de son jugement , par rapport à la Raison , tant que la Foi est mise à part , à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il eût allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter & renforcer ceux des Sectateurs de Manès , hérétique Persan du troisième Siècle du Christianisme , ou d'un certain Paul , Chef des Manichéens en Arménie dans le VII. Siècle , qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Hérétiques renouvelèrent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie , connu sous le nom de Zoroastre , avoit enseigné , à ce qu'on dit , de deux Principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais ; dogme qui étoit peut-être venu des Indiens , où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur , fort propre à surprendre l'ignorance & la superstition humaine , puisque quantité de peuples barbares , même dans l'Amérique , ont donné là-dedans , sans avoir eu besoin de Philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avoient leur *Zenebog* , c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs & les Romains , tout sages qu'ils paroissent , avoient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton , & quantité d'autres Divinités mal-faisantes. La Déesse Nemesis se plaçoit à abaisser ceux qui étoient trop heureux : & Herodote insinue en quelques endroits , qu'il croyoit que toute la Divinité est envieuse , ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux Principes.

137. Plutarque dans son Traité d'Isis & d'Osiris

firis ne connoît point d'Auteur plus ancien qui
 les ait enseignés que Zoroastre le Magicien, com-
 me il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un Roi
 des Bactriens, que Ninus ou Semiramis vainqui-
 rent; il lui attribue la connoissance de l'Astrono-
 mie & l'invention de la Magie : mais cette Ma-
 gie étoit apparemment la Religion des adorateurs
 du Feu : & il paroît qu'il considéroit la lumière
 ou la chaleur comme le bon Principe; mais il y
 ajoutoit le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les
 tenebres, le froid. Pline rapporte le témoigna-
 ge d'un certain Hermippe, interprete des Livres
 de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art ma-
 gique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom
 ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous
 parlerons tantôt, & que Platon dans l'Alcibia-
 de fait pere de Zoroastre. Les Orientaux mo-
 dernes appellent *Zerdust* celui que les Grecs ap-
 pelloient Zoroastre; on le fait répondre à Mer-
 cure, parceque le Mercredi en a son nom chez
 quelques peuples. Il est difficile de débrouiller
 son Histoire & le tems auquel il a vécu. Suidas
 le fait antérieur de cinq cens ans à la prise de
 Troye : des Anciens chez Pline & chez Plutar-
 que en disent dix fois autant. Mais Xanthus le
 Lydien (dans la Préface de Diogene Laërce) ne
 le fait antérieur que de six cens ans à l'expedi-
 tion de Xerxès. Platon déclare dans le même
 endroit, comme M. Bayle le remarque, que la
 Magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'é-
 tude de la Religion. M. Hyde dans son Livre
 de la Religion des anciens Perses tâche de la jus-
 tifier, & de la laver non-seulement du crime de
 l'impiété, mais encore de celui de l'idolatrie. Le
 culte du Feu étoit reçu chez les Perses, & chez
 les Chaldéens : on croit qu'Abraham le quitta
 en

en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra étoit le Soleil , & il étoit aussi le Dieu des Perses , & au rapport d'Ovide on lui sacrifioit des chevaux ,

*Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum ,
Ne detur celeri victima tarda Deo.*

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servoient du Soleil & du Feu dans leur culte , que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les Sages & le Peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persepolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des représentations de leurs ceremonies en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la dépense par un Peintre , qui y avoit employé un tems considérable : mais je ne sai par quel accident ces desseins tombèrent entre les mains de M. Chardin, connu par ses Voyages , suivant ce qu'il en a rapporté lui-même : ce seroit dommage, s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens & des plus beaux monumens de la Terre, & j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un Siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs, & les Orientaux modernes , s'accordent à dire que Zoroastre appelloit le bon Dieu *Oromazes*, ou plutôt *Oromasdes*, & le mauvais Dieu , *Arimanius*. Lorsque j'ai considéré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'*Hormisdas*, & qu'Irmin ou *Hermis* a été le nom d'un Dieu ou ancien Heros des Celtescythes , c'est-à-dire des Germains ; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourroit avoir été un grand Conquerant très-ancien, venant de l'Occident , comme Chingis-Chan &
Ta.

Tamerlan venans de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman seroit donc venu de l'Occident boréal, c'est à-dire de la Germanie & de la Sarmatie, par les Alains & les Massagètes, faire irruption dans les Etats d'un Hormisdas, grand Roi dans la haute Asie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du tems de Cyaxare Roi des Medes, au rapport d'Herodote. Le Monarque gouvernant des peuples civilisés, & travaillant à les défendre contre les barbares, auroit passé dans la posterité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu; mais le Chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais Principe: il n'y a rien de si naturel. Il paroît par cette mythologie même que ces deux Princes ont combattu long-tems, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux Principes ont partagé l'Empire du Monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver qu'un ancien Dieu ou Heros des Germains a été appelé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composoient la Germanie, les Ingevons, les Istevons & les Herminons ou Hermions, ont été appelés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un Héros nommé Hermin, dont on lui avoit dit que les Herminons étoient nommés. *Herminons*, *Hermennier*, *Hermunduri* sont la même chose, & veulent dire Soldats. Encore dans la basse Histoire, *Arimanni* étoient *virī militares*, & il y a *feudum Arimandia* dans le Droit Lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné

au tout, & que de ces *Herminones* ou *Hormunduri* tous les peuples Teutoniques ont été appelés *Hermanni* ou *Germani*; car la difference de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration: comme differe le commencement dans le *Germani* des Latins & dans le *Hermanes* des Espagnols, ou comme dans le *Gammarus* des Latins & dans le *Hummer* (c'est-à-dire écrevice de mer) des bas Allemands. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une Nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appelés Allemands par les François; & cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien stile, qu'aux Suabes & aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'étoit un nom qui donnoit de la terreur; pris ou donné, *ob metum*. C'est qu'il signifie un guerrier: *Heer*, *Hari*, est Armée, d'où vient *Hariban* ou *clameur de Haro*, c'est-à-dire un ordre général de se trouver à l'Armée, qu'on a corrompu en *Arriere-ban*. Ainsi *Hariman* ou *Ariman*, *German*, *Guerreman*, est un Soldat. Car comme *Hari*, *Heer* est Armée, ainsi *Webr* signifie armes, *webren* combattre, faire la guerre; le mot *Guerre*, *Guerra*, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du *feudum Arimandiae*: & non-seulement Herminons ou Germains ne vouloient dire autre chose, mais encore cet ancien *Herman*, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme si on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce Dieu ou Héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom



nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé & détruit proche du Weser la colonne appelée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminius ennemi des Romains, mais à un Héros plus grand & plus ancien, que ce culte se rapportoit. Arminius portoit le même nom, comme font encore aujourd'hui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtems après lui dans le país des Cherusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroit de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matieres les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de Logique, quand leurs fondemens tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le *Hermes* (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des Arts, & d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa Nation, & dans les país où il étoit le maître; pendant qu'il passoit pour l'auteur du desordre chez ses ennemis. Que fait-on s'il n'est pas venu jusques dans l'Egypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sesostris & vinrent près de-là? *Theut*, *Menes* & *Hermes* ont été connus & honorés dans l'Egypte. Ils pourroient être *Thuiscon*, son fils *Mannus* & *Herman*, fils de Mannus, suivant la Genealogie de Tacite. *Menes* passe pour le plus ancien Roi des Egyptiens, *Theut* étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins *Theut* ou *Thuiscon*, dont Tacite fait descen-

descendre les Germains , & dont les Teutons , *Tuitsche* (c'est - à - dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom , est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois , & que Cesar a pris *pro Dite Patre* , pour Pluton , à cause de la ressemblance de son nom Latin avec celui de *Teut* ou *Tbiet* , Titan , Theodon , qui a signifié anciennement hommes , peuple , & encore un homme excellent (comme le mot Baron) enfin un Prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations : mais il ne faut point s'y arrêter ici. M. Otto Sperling , connu par plusieurs savans Ecrits , mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paroître , a raisonné dans une Dissertation exprès sur le Teutates , Dieu des Celtes ; & quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus , ont été mises dans les Nouvelles Littéraires de la Mer Baltique , aussi-bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain :

*Teutates , pollensque feris altaribus Hesus ,
Et Taramis Scythicæ non mitior ara Diana.*

Hesus apparemment étoit le Dieu de la Guerre , qui étoit appelé *Ares* des Grecs & *Erich* des anciens Germains , dont il reste encore *Erich-tag* , Mardi. Les lettres R. & S. qui sont d'un même organe , se changent aisément , par exemple , *Moor* & *Moos* , *Geren* & *Gesen* , *Er war* & *Er was* , *Fer* , *Hierro* , *Eiron* , *Eisen*. Item *Papifius* , *Valesius* , *Fufius* , au lieu de *Papirius* , *Valerius* , *Furius* , chez les anciens Romains. Pour ce qui est de *Taramis* ou peut-être *Taranis* , on sait que *Taran* étoit le Tonnerre , ou le Dieu du Tonnerre , chez les anciens

ciens Celtes, appelé *Tor* des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé *Thursday*, Jeudi, *diem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'Autel de *Taran*, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celui la Diane Taurique ; *Taranis aram non mitiorem ara Diane Scythica fuisse.*

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un tems, auquel des Princes Occidentaux ou Celtes se soient rendus maîtres de la Grece, de l'Egypte, & d'une bonne partie de l'Asie, & que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considerera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrafins & les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre Continent, on s'en étonnera moins ; & ce grand nombre de mots de la Langue Allemande & de la Langue Celtique, qui conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le Temple Delphique sous leur Brennus ou Chef, étoient de la posterité des anciens Titans & Géans, qui firent la guerre à Jupiter & aux autres Dieux, c'est-à-dire aux Princes de l'Asie & de la Grece. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des Princes Celto-Scythes antérieurs, & ce que feu M. l'Abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines Celtiques, s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet Ouvrage de ce savant Auteur, qui ne me paroissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des Anciens, & n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne Langue Gauloise avec la Langue Germani.

nique. Or les Géans prétendus qui vouloient escalader le Ciel , étoient de nouveaux Celtes , qui alloient sur la piste de leurs ancêtres ; & Jupiter , bien que leur parent , pour ainsi dire , étoit obligé de leur résister ; comme les Wisigots établis dans les Gaules s'opposoient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie & de la Scythie , qui venoient après eux sous la conduite d'Attila maître alors des Nations Scythiques , Sarmatiques & Germaniques , depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent , lorsqu'on croit trouver dans les Mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne Histoire des tems fabuleux , m'a emporté peut-être trop loin , & je ne sai si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus , que Schrieckius , que M. Rudbeck , & que M. l'Abbé de la Char-moye.

144. Retournons à Zoroastre , qui nous a mené à Oromasdes & à Arimanius , auteurs du bien & du mal ; & supposons qu'il les ait considérés comme deux Principes éternels , opposés l'un à l'autre , quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion , Disciple de Cerdon , a été de ce sentiment avant Manès. M. Bayle reconnoit que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable ; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages , ni su faire jouer leur principale machine , qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s' imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarrassé les orthodoxes , & il semble que lui-même , faute d'un autre , a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire , au jugement de bien des gens. *Toutes les hypotheses (dit-il Dictionn. Art. Marcion pag. 2039.) que les Chrétiens ont établies , parent mal les coups qu'on*

Tome II. D

qu'on leur porte : elles triomphent toutes , quand elles agissent offensivement ; mais elles perdent tout leur avantage , quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque. Il avouë que les *Dualistes* (comme il les appelle avec M. Hyde) c'est-à-dire les défenseurs de deux Principes , auroient bientôt été mis en fuite par des raisons *à priori*, prises de la nature de Dieu ; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour , quand on vient aux raisons *à posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire Article Manichéens p. 2025. où il faut entrer un peu , pour mieux éclaircir toute cette matiere. *Les idées les plus sâres & les plus claires de l'ordre nous apprennent (dit-il) qu'un Être qui existe par lui-même , qui est nécessaire , qui est éternel , doit être unique , infini , tout-puissant , & doué de toutes sortes de perfections.* Ce raisonnement auroit mérité d'être un peu mieux développé. *Il faut maintenant voir (poursuit-il) si les phénomènes de la Nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul Principe.* Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paroît que M. Bayle y en demande un peu trop , il voudroit qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'Univers ; ce qui seroit une explication parfaite du phénomène : mais nous n'entreprenons pas de la donner , & n'y sommes pas obligés non plus , car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes : il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général.

ni. Cette explication imparfaite , & qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie , est suffisante pour la solution des objections , mais non pas pour une comprehension de la chose.

446. *Les Cieux & tout le reste de l'Univers*, (ajoute M. Bayle) *préchant la gloire, la puissance, l'unité de Dieu*, il en falloit tirer cette conséquence, que c'est (comme j'ai déjà remarqué ci-dessus) parcequ'on voit dans ces objets quelque chose d'entier & d'isolé, pour ainsi dire; & toutes les fois que nous voyons un tel Ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice & la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux & des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroît pas. Le Systême de nos Planetes compose un tel Ouvrage isolé, & parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante; chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnoît le merveilleux artifice de l'Auteur: mais le Genre-humain, entant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la République des Esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, & nous en connoissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. *L'Homme seul*, (dit M. Bayle) *ce chef-d'œuvre de son Créateur entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu.* Claudien a fait la même remarque, en déchargeant son cœur par ces vers connus:

Sape mihi dubiam traxit sententia mentem, &c.

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouveroit encore dans le gouvernement des hommes, & généralement dans celui des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger des Ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Heraclite, en disant : Ce que j'en ai entendu me plaît, je crois que le reste ne me plairoit pas moins, si je l'entendois.

147. Voici encore une raison particulière du desordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui a fait présent d'une image de la Divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est-là où le franc-arbitre joue son jeu : & Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre Monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode; il y fait merveilles quelquefois, & son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret æthera vitro,

Risit, & ad Superos talia dicta dedit :

Hucine mortalis progressa potentia, Divi?

Jam meus in fragili luditur orbe labor.

Jura poli rerumque fidem legesque Deorum

Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.

Quid falso insontem tonitru Salmoneæ miror?

Æmula Naturæ est parva reperta manus.

Mais

Mais il fait aussi de grandes fautes , parcequ'il s'abandonne aux passions , & parceque Dieu l'abandonne à son sens : il l'en punit aussi , tantôt comme un Pere ou Précepteur , exerçant ou châtiât les enfans ; tantôt comme un juste Juge , punissant ceux qui l'abandonnent : & le mal arrive le plus souvent quand ces Intelligences ou leurs petits Mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal , à mesure qu'il a tort ; mais Dieu , par un art merveilleux , tourne tous les défauts de ces petits Mondes au plus grand ornement de son grand Monde. C'est comme dans ces inventions de perspective , où certains beaux desseins ne paroissent que confusion , jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vuë , ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant & s'en servant comme il faut , qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les déformités apparentes de nos petits Mondes se réunissent en beautés dans le grand , & n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un Principe universel infiniment parfait : au contraire , ils augmentent l'admiration de sa sagesse , qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit : *que l'homme est méchant & malheureux ; qu'il y a par tout des prisons & des hôpitaux ; que l'Histoire n'est qu'un recueil des crimes & des infortunes du Genre humain.* Je croi qu'il y a en cela de l'exageration : il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes , comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu & du vice , il y regne une certaine mediocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort mé-

méchans & fort bons , & que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des Historiens , qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'Histoire , aussi-bien que de la Poësie , doit être d'enseigner la prudence & la vertu par des exemples , & puis de montrer le vice d'une maniere qui en donne de l'aversion , & qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avouë qu'on trouve par-tout *Ê* du bien moral & du bien pbyfique , quelques exemples de vertu , quelques exemples de bonheur ; *Ê* que c'est ce qui fait la difficulté. Car s'il n'y avoit que des méchans & des malheureux (dit-il) il ne faudroit pas recourir à l'hypothese des deux Principes. J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux Principes ; & je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce Roman de la vie humaine , qui fait l'Histoire universelle du Genre-humain , s'est trouvé tout inventé dans l'Entendement divin avec une infinité d'autres , & que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence , parce que cette suite d'évenemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparens du Monde entier , ces taches d'un Soleil , dont le nôtre n'est qu'un rayon , relevent sa beauté , bien loin de la diminuer ; & y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a veritablement deux Principes , mais ils sont tous deux en Dieu , savoir son *Entendement* & sa *Volonté*. L'Entendement fournit le principe du mal , sans en être terni , sans être mauvais ; il représente les natures , comme elles sont dans les verités éternelles ; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est per-

permis ; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisieme principe, c'est la Puissance ; elle precede même l'Entendement & la Volonté ; mais elle agit comme l'un le montre , & comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns (comme Campanella) ont appelé ces trois perfections de Dieu , les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là-dedans un secret rapport à la Sainte Trinité : que la Puissance se rapporte au Pere , c'est-à-dire à la source de la Divinité ; la Sagesse au Verbe Eternel , qui est appelé *λογος* par le plus sublime des Evangelistes ; & la Volonté ou l'Amour , au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la Substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avoit considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit répondu à ses propres questions , ou au moins qu'il n'auroit pas continué à demander , comme il le fait , par cette interrogation : *Si l'homme est l'Ouvrage d'un seul Principe souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin ? peut-il avoir tant de mauvaises inclinations ? peut-il commettre tant de crimes ? La souveraine Sainteté peut-elle produire une Créature malheureuse ? la souveraine Puissance, jointe à une Bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son Ouvrage, & n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourroit offenser ou chagriner ?* Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigenie :

*Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.*

*Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; factum nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur, fierique probat, tanquam ipse creavit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque finit grassarier usu.*

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux : tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se seroit peut-être aperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avoit joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté & à sa sainteté. J'ajouterai en passant, que *sa sainteté* n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Melisse Philosophe Grec, défenseur de l'unité du Principe, (& peut-être même de l'unité de la substance) avec Zoroastre, comme avec le premier Auteur de la Dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Melisse est plus conforme à l'ordre & aux raisons *à priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience & aux raisons *à posteriori*. *Je vous surpasse* (dit-il) *dans l'explication des phénomènes, qui est le principal caractère d'un bon système.* Mais à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne un principe exprès : au mal, un *principium maleficum*; au froid, un *primum frigidum* : il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu près

prés comme si quelqu'un disoit que les Peripateticiens surpassent les nouveaux Mathematiciens dans l'explication des phénomènes des Astres, en leur donnant des Intelligences tout exprès qui les conduisent ; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les Planetes font leur chemin avec tant de justesse ; au lieu qu'il faut beaucoup de Geometrie & de meditation pour entendre comment de la pesanteur des Planetes qui les porte vers le Soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte , ou à leur propre impetuositè, peut venir le mouvement Elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les speculations profondes applaudira d'abord aux Peripateticiens , & traitera nos Mathematiciens de rêveurs. Quelque vieux Galeniste en fera autant par rapport aux Facultés de l'Ecole , il en admettra une chylique, une chymique & une sanguifique, & il en assignera exprès à chaque operation ; il croira d'avoir fait merveilles, & se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes , qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid & les tenebres : il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des tenebres. Le mal même ne vient que de la privation ; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en se gelant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée ; & cependant le froid est une certaine privation de la force , il ne vient que de la diminution

d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent ; & devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, & qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, & par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes ; parceque les résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les quarrés ; & les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est *par accident* que la privation enveloppe de l'action & de la force. J'ai déjà montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur & la malice ; & comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation ; le positif & l'action en naissent par accident, comme la force naît du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323. n'est point concluant, savoir que le franc-arbitre doit venir de deux Principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien & vers le mal : car étant simple en lui-même, il devroit plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, & s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, & comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Médée,

Vi.

*Video meliora proboque,
Deteriora sequor,*

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agreable , qui fait plus d'impression sur les ames , quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste , M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Melissus , mais il la combat un peu après. Voici ses paroles p. 2025.

„ Si Melissus consulte les notions de l'ordre , il
 „ répondra que l'homme n'étoit point méchant ,
 „ lorsque Dieu le fit ; il dira que l'homme reçut
 „ de Dieu un état heureux , mais que n'ayant
 „ pas suivi les lumieres de la conscience , qui se-
 „ lon l'intention de son Auteur le devoient con-
 „ duire par le chemin de la vertu , il est devenu
 „ méchant , & qu'il a mérité que Dieu souverai-
 „ nement bon lui fît sentir les effets de sa cole-
 „ re. Ce n'est donc point Dieu qui est la cause
 „ du mal moral ; mais il est la cause du mal phy-
 „ sique , c'est à-dire de la punition du mal moral ,
 „ punition qui bien loin d'être incompatible a-
 „ vec le principe souverainement bon , émane
 „ nécessairement de l'un de ses attributs , je veux
 „ dire de sa justice , qui ne lui est pas moins es-
 „ sentielle que sa bonté. Cette réponse , la plus
 „ raisonnable que Melissus puisse faire , est au
 „ fond belle & solide , mais elle peut être com-
 „ battue par quelque chose de plus specieux & de
 „ plus éblouissant. C'est que Zoroastre objecte
 „ que le principe infiniment bon devoit créer l'hom-
 „ me , non seulement sans le mal actuel , mais enco-
 „ re sans l'inclination au mal ; que Dieu , ayant
 „ prévu le péché avec toutes ses suites , le devoit
 „ em-

„ empêcher ; qu'il devoit déterminer l'homme au
 „ bien moral , & ne lui laisser aucune force de se
 „ porter au crime : jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela
 est bien aisé à dire , mais il n'est point faisable
 en suivant les principes de l'ordre : il n'auroit
 pas pu être exécuté sans des miracles perpetuels.
 L'ignorance, l'erreur & la malice se suivent na-
 turellement dans les animaux faits comme nous
 sommes : falloit-il donc que cette espece man-
 quât à l'Univers ? je ne doute point qu'elle n'y
 soit trop importante malgré toutes ses foiblesses,
 pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle , dans l'article intitulé Pauli-
 ciens, qu'il a mis dans son Dictionnaire , pour-
 suit ce qu'il a débité dans l'article des Mani-
 chéens. Selon lui (p. 2330. Rem. H.) les Or-
 thodoxes semblent admettre deux premiers Prin-
 cipes, en faisant le Diable auteur du peché. M.
 Becker ci-devant Ministre d'Amsterdam, Auteur
 du Livre qui a pour titre *Le Monde enchanté*, a
 fait valoir cette pensée , pour faire comprendre
 qu'on ne devoit point donner une puissance &
 une autorité au Diable , qui le mettoit en paral-
 lele avec Dieu; en quoi il a raison : mais il en
 pousse trop loin les conséquences. Et l'Auteur
 du Livre intitulé *ἀποκατάστασις πάντων* croit que
 si le Diable n'étoit jamais vaincu & dépouillé,
 s'il gardoit toujours sa proie, si le titre d'invin-
 cible lui appartenoit, cela feroit tort à la gloire
 de Dieu. Mais c'est un miserable avantage de
 garder ceux qu'on a seduits , pour être toujours
 puni avec eux. Et quant à la cause du mal , il
 est vrai que le Diable est l'auteur du peché : mais
 l'origine du peché vient de plus loin , sa source
 est dans l'imperfection originale des créatures :
 cela les rend capables de pecher ; & il y a des
 cir-

circonstances dans la suite des choses , qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les Diables étoient des Anges , comme les autres , avant leur chute , & l'on croit que leur chef en étoit un des principaux : mais l'Ecriture ne s'explique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse , qui parle du combat avec le Dragon , comme d'une vision , y laisse bien des doutes , & ne développe pas assez une chose dont les autres Auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion , & il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de S. Basile , de Lactance , & d'autres sur l'origine du mal ; mais comme elles roulent sur le mal physique , je diffère d'en parler , & je continuerai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal , qui se trouvent dans plusieurs endroits des Ouvrages de notre habile Auteur.

158. Il combat la permission de ce mal , il voudroit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse , chap. 3.) „ *Les oreilles d'aucuns sont offensées , quand on dit que Dieu l'a voulu. Mais je vous prie , qu'est-ce autre chose de la permission de celui qui a droit de défendre , ou plutôt qui a la chose en main , qu'un vouloir ?* M. Bayle explique ces paroles de Calvin , & celles qui précèdent , comme s'il avouoit que Dieu a voulu la chute d'Adam , non pas entant qu'elle étoit un crime , mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des Casuistes un peu relâchés , qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son pere , entant qu'elle est un bien pour ses heritiers. Rép. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin

vin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un decret, ces distinctions sont inutiles: l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ni fin, ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit détruire la Divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé par une nécessité morale, qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est-là précisément le cas où la volonté d'un Sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit: il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. Mais entre toutes les combinaisons infinies (dit M. Bayle p. 853.) *il a plu à Dieu d'en choisir une où Adam devoit pécher, & il l'a rendue future par son decret, préféablement à toutes les autres.* Fort bien, c'est parler mon langage; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'Univers. *Vous ne ferez donc jamais comprendre* (ajoute-t-il) *que Dieu n'ait pas voulu qu'Eve & Adam péchassent, puisqu'il a rejeté toutes les combinaisons où ils n'eussent pas péché.* Mais la chose est fort aisée à comprendre en général, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'Univers, est

est la meilleure ; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir , sans faire un manquement ; & plutôt que d'en faire un , ce qui lui est absolument inconvenable , il permet le manquement ou le peché de l'homme , qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jaquelot avec d'autres habiles hommes ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 186. de son Traité de la Conformité de la Foi avec la Raison : „ Ceux qui s'em-
 „ barassent de ces difficultés , semblent avoir la vue
 „ trop bornée , & vouloir réduire tous les desseins
 „ de Dieu à leurs propres intérêts. Quand Dieu
 „ a formé l'Univers , il n'avoit d'autre vûe que
 „ lui-même & sa propre gloire ; de sorte que si nous
 „ avions la connoissance de toutes les créatures , de
 „ leurs diverses combinaisons & de leurs differens
 „ rapports , nous comprendrions sans peine que l'U-
 „ nivers répond parfaitement à la sagesse infinie du
 „ Tout-puissant. Il dit ailleurs (p. 232.) Sup-
 „ posé , par impossible , que Dieu n'ait pu empê-
 „ cher le mauvais usage du franc arbitre sans l'a-
 „ néantir , on conviendra que sa sagesse & sa gloi-
 „ re l'ayant déterminé à former des créatures li-
 „ bres , cette puissante raison devoit l'emporter sur
 „ les fâcheuses suites que pourroit avoir cette li-
 „ berté. J'ai tâché de le développer encore da-
 „ vantage par la raison du meilleur , & par la ne-
 „ cessité morale qu'il y a en Dieu de faire ce choix ,
 „ malgré le peché de quelques Créatures qui y est
 „ attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine
 „ de la difficulté ; cependant je suis bien aise , pour
 „ donner plus de jour à la matiere , d'appliquer
 „ mon principe des solutions aux difficultés parti-
 „ culieres de M. Bayle.

161 En voici une , proposée en ces termes (chi-
 148,

148. p. 856.) Seroit-il de la bonté d'un Prince 1. de donner à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cens lieues? 2. de promettre une récompense à tous ceux qui achèveroiént le voyage sans avoir rien emprunté, & de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'auroit pas suffi? 3. de faire choix de cent personnes, dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit que deux qui meritoient la récompense, les 98 autres devant trouver en chemin ou un joueur, ou quelque autre chose, qui leur feroit faire des frais, & qu'il auroit eu soin lui-même de disposer en certains endroits de la route? 4. d'emprisonner actuellement 98 de ces messagers, dès qu'ils seroient de retour? N'est-il pas de la dernière évidence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, & qu'au contraire il leur destineroit, non pas la récompense proposée, mais la prison? Ils la meritoient : soit ; mais celui qui aura voulu qu'ils la méritassent, & qui les auroit mis dans le chemin infailible de la mériter, seroit-il digne d'être appelé bon, sous prétexte qu'il auroit récompensé les deux autres? Ce ne seroit pas sans doute cette raison, qui lui feroit mériter le titre de bon ; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seroient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connoître ces gens-là, & pour en faire un triage, comme Gedeon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillans & les moins délicats d'entre ses Soldats. Et quand le Prince connoitroit déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connoître encore aux autres? Et quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre

dre qu'une action comme celle de ce Prince peut paroître absurde , quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait , & que nous le verrions , si nous connoissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes , dans une Lettre à Madame la Princesse Elisabeth (vol. 1. Lett. 10.) s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. Il suppose un Monarque qui a défendu les duels, & qui sachant certainement que deux Gentilshommes se battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures infailibles pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent en effet, ils se battent: leur desobéissance à la loi est un effet de leur franc-arbitre, ils sont punissables. Ce qu'un Roi peut faire en cela (ajoute-t-il) touchant quelques actions libres de ses Sujets, Dieu qui a une prescience & une puissance infinie, le fait infailiblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seroient toutes les inclinations de notre volonté, c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels & tels objets se presentassent à nos sens à tel & tel tems, à l'occasion desquels il a su que notre libre-arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, & il l'a ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce Roi deux differens degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces Gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; & l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels; ainsi les Théologiens distinguent

guent en Dieu une volonté absolue & indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font ; & une autre qui est relative, & qui se rapporte au mérite ou démerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses Loix. [Descartes Lettre 10. du 1. vol. pag. 51. 52. Conferez avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. & suiv. de ses Réflexions sur le système de Mallebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antecedente & consequente de Dieu.]

163. Voici ce que M. Bayle y répond, (Rép. au Provinc. ch. 154. p. 943.) *Ce grand Philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y auroit dans ce Monarque aucun degré de volonté, ni petit, ni grand, que ces deux Gentilsbommes obéissent à la Loi, & ne se battissent pas. Il voudroit pleinement & uniquement qu'ils se battissent. Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivoient que leur passion, ils ignoroient qu'ils se conformoient à la volonté de leur Souverain ; mais celui-ci seroit veritablement la cause morale de leur combat, & il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand même il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur en donneroit l'ordre. Representez-vous deux Princes, dont chacun souhaite que son fils aîné s'empoisonne. L'un employe la contrainte, l'autre se contente de causer clandestinement un chagrin qu'il sait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Doutez-vous que la volonté du dernier soit moins complete que la volonté de l'autre ? M. Descartes suppose donc un fait faux, & ne résout point la difficulté.*

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruellement de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non-seulement que Dieu a su que notre libre-arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoi-
qu'il

qu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitième Lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne *veuille* & n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, & tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction, entre la volonté du signe & la volonté du bon-plaisir (*inter voluntatem signi & beneplaciti*) que les Modernes ont prise des Scholastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les Anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils : il vouloit l'obéissance, & il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse & défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antécédente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontraient. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'Armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son Etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire éclipser de l'Armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les Soldats, & causeroit quelque grand desordre. En

ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel : il le fait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le péché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu & le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces égards : mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parcequ'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peut-être point sans chagrin & sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir; & n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, & même l'on peut dire que l'imperfection dans les Créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, & qu'elle est un surcroît de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse-immense, & quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, & quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes & les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées : mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parcequ'elles sont trop odieuses. Les Remontrans & M. Bayle (Rép. au Provinc. chap. 152. fin. pag. 919. Tom. III.) alleguent S. Augustin, disant, *crudellem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis* : on cite dans le même sens Seneque de Benef. L. 6. c. 36, 37. J'a-

voue

que qu'on auroit quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiroient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le peché, que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes, & sa miséricorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du peché, plus dignes de lui, & plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses Edits d'un caractère si menu, & les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celui d'une mere qui néglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins intéressées; à celle de la Reine Catherine de Medicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses Demoiselles, pour apprendre les intrigues des Grands; & même à celle de Tibere, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Sejan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a été enfin de la Communion Romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu & Tibere, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son *Memorabilia Ecclesiastica* du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'argumens n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu; ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocens; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même tems une satyre ingénieuse contre les Gomaristes, intitulée *Fur prædestinatus, De gepredestineerde Dief*, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, & qui bat par des argumens *ad hominem* un Ministre Contreremontrant appelé pour le préparer à la mort: mais ce voleur est enfin converti par un ancien Pasteur déposé à cause de l'Arminianisme, que le geolier ayant pitié du criminel, & de la foiblesse du Ministre, lui avoit amené en cachette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satyres ne plaisent jamais autant que les satyres mêmes. M. Bayle (Rép. au Provinc. ch. 154. T. III. p. 938.) dit que ce Livre fut imprimé en Angleterre du tems de Cromwel, & il paroît n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original Flamand bien plus ancien. Il ajoute que le Docteur George Kendal en donna la refutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de *Fur pro Tribunali*, & que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose contre la vérité, que les Contreremonstrans font Dieu cause du mal, & enseignent une espece de Prédestination à la Mahometane, où il est indifférent de faire bien ou mal, & où il suffit pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques Supralapsaires, & autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, & sur les principes de la pieté & de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, & demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absoluë de son élec-

ction, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnoissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'Univers ; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des Créatures à abuser de son libre-arbitre & à se plonger dans la misere ; que Dieu empêche le peché & la misere , autant que la perfection de l'Univers , qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre ; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite & la plus sainte du monde , que la Créature seule est coupable , que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misere, qu'on ne sauroit être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfans de Dieu, & que toute l'esperance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

L'on oppose encore des *considerations metaphysiques* à notre *explication de la cause morale du mal moral* ; mais elles nous embarrasseront moins , puisqu'on nous avons écarté les *objections* tirées des *raisons morales*, qui frappaient davantage. Ces *considerations metaphysiques* regardent la nature du *possible* & du *nécessaire* : elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les Univers possibles. Il y a eu des Philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible, que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru, ou ont pu croire, que tout est nécessaire absolument. Quelques-uns ont été de ce sentiment , parcequ'ils admettoient une nécessité brute & aveugle , dans la cause de l'existence des choses : & ce sont ceux

que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parcequ'ils abusent des termes. Ils confondent la necessité morale avec la necessité metaphysique : ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, & donne aux choses cette necessité, que les Philosophes & les Théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces Auteurs-là, pourvû qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit & fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, ils croient que Dieu auroit pu mieux faire ; & c'est un sentiment qui doit être rejeté : car quoiqu'il n'ôte pas tout-à-fait la sagesse & la bonté à Dieu, comme font les Auteurs de la necessité aveugle, il y met des bornes ; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déjà été examinée par les Anciens. Il paroît qu'Epicure, pour conserver la liberté & pour éviter une necessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une verité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà necessaire ; & par la même raison, il l'étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est necessaire, & il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit, selon lui, que les futurs contingens n'ont point de verité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier & le plus grand principe des verités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le pouvoit
soit

fait à bout : Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon-homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, & Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des Contradictoires, suivant le rapport de Cicéron, dans son Livre de Fato : *Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne 'Αξιόμω aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quæcunque fiant; si enim alterum ex æternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita & necessitatem & fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinerit omne quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis æternis rerum futurarum.* M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure lett. T. p. 1141.) que ni l'un ni l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure & Chrysippe) n'a compris que la vérité, de cette maxime, *toute proposition est vraie ou fausse*, est indépendante de ce qu'on appelle *fatum* : elle ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du *fatum*, comme Chrysippe le prétendoit, & comme Epicure le craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies, ni fausses; mais il ne ganoit rien à établir le contraire : car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également vrai que cette proposition, *le Grand Mogol ira demain à la chasse*, est vraie ou fausse. On a eu raison de considérer comme ridicule ce discours de Tiresias,

„ tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le
 „ grand Apollon me confere la faculté de prophe-
 „ tiser. Si par impossible il n'y avoit point de
 „ Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce
 „ que le plus grand fou du monde prédiroit,
 „ arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoi
 „ ni Chrysippe, ni Epicure ne prenoient pas
 „ garde." Ciceron, lib. 1. de Nat. Deorum, a
 très-bien jugé des échappatoires des Epicuriens
 (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la
 même page) qu'il seroit beaucoup moins hon-
 teux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à
 son adversaire, que de recourir à de semblables
 réponses. Cependant nous verrons que M. Bay-
 le lui-même a confondu le certain avec le ne-
 cessaire, quand il a prétendu que le choix du
 meilleur rendoit les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des
 choses qui n'arrivent point, & donnons les pro-
 pres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu pro-
 lixes. Voici comment il en parle dans son Dic-
 tionnaire (article Chrysippe let. S. p. 929.) *La*
très fameuse dispute des choses possibles & des cho-
ses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des
Stolciens touchant le Destin. Il s'agissoit de savoir,
si parmi les choses qui n'ont jamais été & qui ne
seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce
qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout
ce qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux
Dialecticien de la secte de Megare nommé Diodore
prit la négative sur la premiere de ces deux ques-
tions, & l'affirmative sur la seconde; mais Chry-
sippe le combattit fortement. Voici deux passages
 „ de Ciceron, [epist. 4. lib. 9. ad familiar.]
 „ *πῶς δύνασθαι* me scito *κατὰ Διόδωρον γενέσθαι*. Qua-
 „ propter si venturus es, scito necesse esse te
 „ veni-

„ venire. Nunc vide, utra te *ἡσίων* magis de-
 „ lectet, *ἡσίων* ne, an hæc; quam noster
 „ Diodorus [un Stoïcien qui avoit logé long-tems
 „ chez Cicéron] non concoquebat. Ceci est tiré
 „ d'une Lettre que Cicéron écrivit à Varro. Il ex-
 „ pose plus amplement tout l'état de la question dans
 „ le petit Livre de Fato.. J'en vais citer quelques
 „ morceaux. „ Vigila, Chryppe, ne tuam causam,
 „ in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico
 „ magna luctatio est, deferas... omne quod
 „ falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.
 „ At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque
 „ tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est.
 „ Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit
 „ verum, aut futurum sit verum; & quicquid fu-
 „ turum sit, id dicit fieri necesse esse; & quicquid
 „ non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam
 „ quæ non sint futura, posse fieri dicis, ut fran-
 „ gi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futu-
 „ rum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare
 „ Corinthi, quamquam id millesimo antè anno
 „ Apollinis Oraculo editum esset... Placet Dio-
 „ doro, id solum fieri posse, quod aut verum
 „ sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit
 „ hanc quæstionem, nihil fieri, quod non ne-
 „ cesse fuerit: & quicquid fieri possit, id aut
 „ esse jam, aut futurum esse: nec magis com-
 „ mutari ex veris in falsa ea posse quæ futura
 „ sunt, quàm ea quæ facta sunt: sed in factis
 „ immutabilitatem apparere; in futuris quibus-
 „ dam, quia non apparent, ne inesse quidem
 „ videri: ut in eo qui mortifero morbo urgea-
 „ tur, verum sit, hic morietur hoc morbo: at
 „ hoc idem si verè dicatur in eo, in quo tanta
 „ vis morbi non appareat, nihilominus futurum
 „ sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum,
 „ „ ne

„ ne in futuro quidem ulla fieri possit. *Cicéron* fait assez comprendre que *Chrysippe* se trouvoit souvent embarrassé dans cette dispute, & il ne s'en faut pas étonner : car le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son dogme de la Destinée, & s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon cœur toute l'hypothèse de *Diodore*. On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnoit à l'ame, & sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inévitables du Destin ; d'où il résulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, & qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. *Plutarque* [de Stoïcor. repugn. pag. 1053. 1054] le bat en ruine, tant sur cela, que sur sa dispute avec *Diodore*, & lui soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matière sans suivre la même route. *Arrien* [in *Epiët.* lib. 2. c. 29. p. m. 166.] en a nommé quatre, qui sont *Chrysippe*, *Cleanthe*, *Archideme* & *Antipater*. Il témoigne un grand mépris pour cette dispute, & il ne falloit pas que *M. Ménage* le citât comme un *Ecrivain* qui avoit parlé [citatur honorifice apud *Arrianum Menag.* in *Laërt.* I. 7. p. 341.] honorablement de l'ouvrage de *Chrysippe* περί δυνασίν, car assurément ces paroles, γίγνασι δὲ καὶ Χρύσιππος & αὐμασῶς &c. de his rebus mira scripsit *Chrysippus* &c. ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paroît par ce qui précède & par ce qui suit. *Denys d'Halicarnasse* [de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11.] fait mention de deux Traités de *Chrysippe*, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pais sur les terres des Logiciens. L'Ouvrage étoit inutile. περί

τῆς συντάξεως τῶν τῷ λόγῳ μερῶν, de partium orationis collocatione, & ne traitoit que des propositions vraies & fausses, passibles & impossibles, contingentes, & ambiguës &c. matiere que nos Scholastiques ont bien rebattuë & bien quintessenciée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient nécessairement veritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. [Arrian. ubi supra p. m. 165.] 'Ου πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλειάνθῃ φέρεσθαι δοκῶσι. Non omne præteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vu [pag. 562. col. 2.] ci dessus qu'on a prétendu qu'Abelard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je croi que les Stoïciens s'engagèrent à donner plus d'étendue aux choses possibles, qu'aux choses futures, afin d'adoucir les conséquences odieuses & affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.

Il paroît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puis qu'il la trouvoit préférable. Il représente assez bien les opinions des Auteurs dans son Livre *de fato*, mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son Traité des contradictions des Stoïciens & M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, & même son maître Cleanthe, étoient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cleanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypotesi* que le futur arrive, comme

me il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir: cependant la nécessité hypothétique de l'un & de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas: & cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abelard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses Ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisième Livre de l'Introduction à la Théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, & par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abelard avouë lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints & à la Raison, & déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à penser autrement que les autres: car dans le fond, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance & la volonté sont des facultés différentes, & dont les objets sont differens aussi; c'est les confondre, que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut.

Tout

Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de sa puissance, mais on considère les choses actuelles & existantes comme les objets de sa volonté decretoire. Abelard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection: Un reproché peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, & par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant & mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est reproché, peut être sauvé; & qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, & qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wicléf, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité & à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles & choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei*

rei non futuræ requisita) se trouvent ensemble : or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique ? Il est vrai qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas ; nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absoluë de toutes choses, l'a fort décrié, & lui auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

137. Spinoza est allé plus loin : il paroît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement & la volonté à l'Auteur des choses, & s'imaginant que le bien & la perfection n'ont rapport qu'à nous, & non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinoza sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum concedit Deo*. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoît point de bonté en Dieu, à proprement parler, & il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à refuter un sentiment si mauvais & même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles ; c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste
dise

dise que tous les Romans qu'on peut imaginer, existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'Univers : cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390. *C'est aujourd'hui (dit-il) un grand embarras pour les Spinozistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute éternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haie, qu'il est impossible que deux 3 & deux soient six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, & une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien-aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle & aussi évidente que celle-ci : Tout ce qui implique contradiction est impossible, & tout ce qui n'implique point contradiction est possible.*

174. On peut dire de M. Bayle : *Ubi bene, nemo melius*, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disoit d'Origene, *ubi male, nemo pejus*. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible & de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinoza seroit mort à Leide ? la nature auroit-elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante ? Il confond ici ce qui est impossible, parcequ'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parcequ'il n'est

pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinoza fût mort à Leide, & non pas à la Haie; il n'y avoit rien de si possible: la chose étoit donc indifferente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être
 • conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse & à sa bonté. Jesus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'Univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressoit point la sagesse de Dieu, & en inferer qu'il n'est donc pas nécessaire; c'est supposer faux & en inferer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la Sagesse & de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique & brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchoit-il une nécessité métaphysique dans les événemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté & par sa perfection, (que cet Auteur traitoit de chimères par rapport à l'Univers) mais par la nécessité de sa nature: comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connoissance, ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extré-

mises du diametre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, & que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, & sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout-à-fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien & au mal seroit la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, seroit une chimere, comme il a été montré ci-dessus : elle choqueroit le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien & le mal par un decret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence ; & dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon ; car quel sujet pourroit-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait également bien en faisant toute autre chose ? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs Théologiens Supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort Professeur en Théologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les Remontrants étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologetique pour la Grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, & avant sa défense

se : ainsi sans cette défense il seroit indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable : & soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien & le mal dans une loi positive ; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon & de juste antécédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, & que rien ne l'empêche d'agir injustement, & de damner peut-être des innocens ; l'on dit à peu près la même chose, & on le deshonne presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement & sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hazard, comme lorsqu'on tire au sort ; sa bonté & sa sagesse n'y paroissent pas, & il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appellons la justice & la bonté ; il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours ; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en seroit de même à peu près si sa justice étoit différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocens éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligeroit Dieu de garder sa parole, ou ne nous assureroit de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, seroit-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres ?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différens entre eux, savoir 1. que la nature de la justice

tière est arbitraire, 2. qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe; & enfin 3. que la justice que nous connoissons n'est pas celle qu'il observe; détruisent & la confiance en Dieu, qui fait notre repos, & l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran & en ennemi des gens de bien, & qu'il se plaise à ce que nous appelons mal. Pourquoi ne seroit il donc pas aussitôt le mauvais Principe des Manichéens, que le bon Principe unique des Orthodoxes? Au moins seroit-il neutre & comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudroit autant que si quelqu'un disoit qu'Oromasdes & Arimanius regnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant ouï dire apparemment, qu'autrefois sous Chingis-Chan & ses successeurs, sa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion & de l'Orient, avoit dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pays de ces Tartares, que le Dieu des Mugalles avoit été chassé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la Religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon & sage, autant que puissant: il n'est gueres plus contraire à la raison & à la piété, de dire que Dieu agit sans connoissance, que de vouloir qu'il ait une connoissance qui ne trouve point les regles éternelles de la bonté & de la justice parmi ses objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces regles.

178. Quelques Théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les Créatures, ont paru lui ac-

corder un droit sans bornes, un pouvoir arbitraire & despotique. Ils ont cru que c'étoit poser la Divinité dans le plus haut point de grandeur & d'élevation, où elle puisse être imaginée; que c'étoit anéantir tellement la Créature devant le Créateur, que le Créateur ne soit lié d'aucune espèce de loix à l'égard de la Créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, & de quelques autres Supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pecher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune Loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse & contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn. v. Pauliciens p. 2332. *initia*): mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces Auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paroît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, ~~pour eux-mêmes~~, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté & la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud: il est vrai que Calvin paroît orthodoxe sur ce chapitre, & qu'il n'est nullement du nombre des Supralapsaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, & par l'incompréhensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de *sagesse* (*altitudo Sapientiæ*); & la justice est comprise dans la *bonté du Sage*. Je trouve que M. Bayle parle très bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu. (Rép. au Pro-
vinc.

vind. ch. 81. p. 139.) Il ne faut point ici prétendre (dit-il) que la bonté de l'Etre infini n'est point soumise aux mêmes regles que la bonté de la Créature. Car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, il faut que les caracteres de la bonté en général lui conviennent. Or quand nous réduisons la bonté à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons la volonté de faire du bien. Divisez & subdivisez en autant d'especes qu'il vous plaira, cette bonté générale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté royale, en bonté de pere, en bonté de mari, en bonté de maître; vous trouverez dans chacune, comme un attribut inseparable, la volonté de faire du bien.

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté & la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, & qui s'imaginent que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entierement necessité dans ses actions, ce qui ne peut compâtrir avec la liberté. C'est confondre la necessité métaphysique avec la necessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur : (Rép. au Provincial, ch. 89. p. 203.) *La consequence de cette doctrine sera, qu'avant que Dieu se déterminât à créer le Monde, il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, & que ses idées ne lui monstroient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel, & le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale; il aura été aussi possible à Dieu de commander que l'on fût vicieux, que de commander qu'on fût vertueux; & l'on ne pourra pas être assuré que les loix morales ne seront pas un*

jour abrogées, comme l'ont été les loix ceremonielles des Juifs. Ceci, en un mot, nous mène tout droit à croire que Dieu a été l'auteur libre, non-seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de la vérité & de l'essence des choses. Voilà ce qu'une partie des Cartesiens prétendent, & j'avoue que leur sentiment [voyez la Continuation des Pensées sur les Comètes pag. 554.] pourroit être de quelque usage en certaines rencontres; mais il est combattu par tant de raisons, & sujet à des conséquences si fâcheuses [voyez le ch. 152. de la même Continuation] qu'il n'y a guères d'extrémités qu'il ne vaille mieux subir, que de se jeter dans celle-là. Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que cette proposition, trois & trois font six, n'est vraie qu'où & pendant le tems qu'il plaît à Dieu: qu'elle est peut-être fautive dans quelques parties de l'Univers, & que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux & à certains tems, comme les ceremonies Judaiques. On étendra cette conséquence sur toutes les loix du Decalogue, si les actions qu'elles commandent sont de leur nature aussi privées de toute bonté, que les actions qu'elles défendent.

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice & la chasteté, parcequ'il est impossible que les desordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire; c'est revenir en effet au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parcequ'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux,
ou

ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature & par la nature des Créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce seroit comme si quelqu'un disoit que les regles des proportions & de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parcequ'elles n'ont lieu dans la Musique, que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne Musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors-même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir necessairement aussi-tôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la Créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, & c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa Continuation des Pensées diverses, (c'est le chap. 152.) où il fait voir *que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antecederment aux decrets de Dieu.* Des Théologiens de la Confession d'Ausbourg ont blâmé quelques Réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, & on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas.* Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les decrets de Dieu sont conformes à la justice & à la sagesse, quoique les raisons qui pourroient montrer cette conformité en détail, nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les regles de la

bonté & de la justice sont antérieures aux decrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du celebre M. Turretin, qui distingue les Loix Divines naturelles & les Loix Divines positives. Les morales sont de la premiere espece, & les ceremonielles de la seconde. M. Samuel Des-Marets Théologien celebre autrefois à Groningue, & M. Strimösius qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose : & je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les Réformés. Thomas d'Acquin & tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scholastiques & des Théologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi : je compte Grotius entre les plus éminens parmi eux, & il a été suivi en cela par ses Commentateurs. M. Pufendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Théologiens : mais il ne doit pas être compté, & il n'étoit pas entré assez avant dans ces sortes de matieres. Il crie terriblement contre le decret absolu dans son *Fecialis divinus*, & cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des défenseurs de ce decret, & sans lequel ce decret (comme d'autres Reformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, & l'Ecole l'a suivi : elle distingue, aussi bien que Cicéron & les Jurisconsultes, entre le droit perpetuel, qui oblige tous & par-tout, & le droit positif, qui n'est que pour certains tems & certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la verité là-dessus à Socrate, & M. Bayle a remarqué le même passage.

183, Il soutient lui-même cette verité avec beaucoup

coup de force en quelque endroit, & il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II. de la Continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771. sqq.) Selon la doctrine d'une infinité d'Auteurs graves (dit-il) il y a dans la nature & dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le decret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire; car de ce que ne faire tort à personne seroit une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivroit que Dieu auroit pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandemens du Decalogue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe, & tirée de la Metaphysique. C'est une chose certaine, que l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa puissance & sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connoit pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, & il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De-là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer la matiere, un homme, un cerole, qu'il les laisser dans le néant; mais il n'a pu les produire, sans leur donner leurs propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fît l'homme un animal raisonnable, & qu'il donnât à un cerole la figure ronde, puisque, selon ses idées éternelles & indépendantes des decrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme con-

consistoit dans les attributs d'animal & de raisonnable, & que l'essence du cercle consistoit dans une circonference également éloignée du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux Philosophes Chrétiens, que les essences des choses sont éternelles, & qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité; & par conséquent que les essences des choses, & la vérité des premiers principes, sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théorétiques, mais aussi des premiers principes pratiques, & de toutes les propositions qui contiennent la véritable définition des Créatures. Ces essences, ces vérités émanent de la même nécessité de la nature, que la science de Dieu: comme donc c'est par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, & qu'il connoît tout en perfection; c'est aussi par la nature des choses que la matière, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme, &c. ont tels & tels attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité & de toute nécessité les rapports essentiels des nombres, & l'identité de l'attribut & du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a vu de la même manière, que le terme juste est enfermé dans ceux-ci: estimer ce qui est estimable, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat, & ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les préceptes de la Loi naturelle supposent l'bonnêteté & la justice de ce qui est commandé, & qu'il seroit du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même Dieu auroit eu la condescendance de n'ordonner rien là-dessus. Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant par nos abstractions à cet instant idéal où Dieu n'a encore rien decreté, nous trouvons dans les idées de
Dieu

Dieu les principes de morale sous des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces maximes comme certaines & dérivées de l'ordre éternel & immuable : il est digne de la Créature raisonnable de se conformer à la Raison ; une Créature raisonnable qui se conforme à la Raison est louable, elle est blâmable quand elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez dire que ces vérités n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite Raison, tels que ceux-ci : il faut estimer tout ce qui est estimable : rendre le bien pour le bien : ne faire tort à personne : honorer son pere : rendre à un chacun ce qui lui est dû, &c. Or puisque par la nature même des choses, & antérieurement aux Loix divines, les vérités de morale imposent à l'homme certains devoirs ; il est manifeste que Thomas d'Acquin & Grotius ont pu dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à nous conformer au Droit naturel. D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'Intelligences periroit, les propositions véritables demeureroient véritables. Cajetan a soutenu que s'il restoit seul dans l'Univers, toutes les autres choses sans nulle exception ayant été anéanties, la science qu'il avoit de la nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.

184. Feu M. Jaques Thomafius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des regles Philosophiques de Daniel Stahlius Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à-fait au delà de Dieu : & qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les vérités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'Entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'Entendement Divin qui fait la réalité des vérités éternelles :
 quoi-

quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un Athée peut être Géometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Géometrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles & avec Dieu, ne puissent entendre certaines Sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guères connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant & de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des Sciences particulières dépendent d'une Science supérieure qui en donne la raison; & cette Science supérieure doit avoir l'être, & par conséquent Dieu source de l'être, pour objet. M. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie Métaphysique qu'Aristote cherchoit, & qu'il appelloit *τὴν Θεολογίαν*, son *desideratum*, étoit la Théologie.

185. Cependant, le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté & de la justice, & les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, & non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II: ch. 114. vers la fin.) Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes, & d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités & des essences, il ajoute (p. 554.) *J'ai fait tout ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, & pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingenu-*
ment

même que je n'en suis pas venu encore tout-à-fait à bout. Cela ne me décourage point; je m'imagine, comme ont fait d'autres Philosophes en d'autres cas, que le tems développera ce beau paradoxe. Je voudrois que le Pere Mallebranche eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures. Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de lui faire souhaiter & de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parceque Dieu le leur a défendu, & qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Le R. P. Mallebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne faurois même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, & de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses Philosophiques: il se préparoit quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la Terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vuë ici une autre maniere de parler extraordinaire, de son invention, qui étoit de dire que les affirmations & les négations, & généralement les jugemens internes, sont des operations de la volonté. Et par cet artifice, les verités éternelles, qui avoient été jusqu'à cet Auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des verités. Voilà le dénouement de la Piece. *Speſtatum admiſſi.* Un petit changement de la ſigni-

gnification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des verités nécessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroît que M. Descartes ne s'expliquoit pas assez sur la nature de la liberté, & qu'il en avoit une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des verités nécessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifference, que Dieu avoit eue d'établir (par exemple) les verités des nombres, & d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix; conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avoit moyen de la défendre, je ne sai quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des Chefs de l'Ecole d'Aristote & successeur de Théophraste; il a soutenu (au rapport de Cicéron) que ce Monde avoit été formé tel qu'il est par la Nature, ou par une cause nécessaire destituée de connoissance. J'avoue que cela se pourroit, si Dieu avoit préformé la matiere comme il faut pour faire un tel effet par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, & moins encore de telle ou telle existence des choses: ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que M. Cudworth & autres avoient introduites; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinozistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des
dispu-

disputes avec M. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non-intelligente ne sauroit rien produire où il paroisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la *préformation*, qui produit naturellement les organes des animaux, & le *Système d'une harmonie que Dieu ait préétablie* dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux pensées & aux volontés des ames. Mais il falloit considérer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines & dans les semences des plantes & des animaux, & qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un Horloger, qui fait pourtant des machines & des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que M. Bayle apprehende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des vérités indépendantes de la volonté de Dieu: il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles: car cette régularité ne venant que de la nature & de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connoissance, M. Bayle craint qu'on en pourroit inferer avec Straton, que le Monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle. Mais il est aisé d'y répondre: Dans la region des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, & par conséquent, tant le régulier, que l'irrégulier: il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre & le régulier, & cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un en-

Tome II. G tem-

tendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connoissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paroît un peu trop subtile & trop recherchée. On appelle cela, *timere*, ubi non est timor. Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu seroit assujetti à une espèce de *fatum*. Voici les paroles: (p. 555.) *S'il y a des propositions d'une éternelle vérité, qui sont telles de leur nature, & non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point vérifiables par un décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues nécessairement véritables, parceque telle étoit leur nature, voilà une espèce de fatum auquel il est assujetti; voilà une nécessité naturelle absolument insurmontable. Il résulte encore de-là, que l'entendement divin, dans l'infinité de ses idées, a rencontré toujours & du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirigeât; car il y auroit contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouveroit jamais par-là des idées éternelles, ni aucune première intelligence. Il faudra donc dire qu'une nature qui existe nécessairement trouve toujours son chemin, sans qu'on le lui montre; & comment vaincre après cela l'opiniâtreté d'un Stratonicien?*

191. Mais il est encore aisé de répondre: Ce prétendu *fatum*, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse & à sa bonté; c'est une heureuse nécessité,

né,

et, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage. Voudroit-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait & heureux ? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie ? & ne serions-nous pas bien-aisés de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendoit de nous ? Il faut être bien dégoûté, pour souhaiter la liberté de se perdre, & pour plaindre la Divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne lui-même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nuës une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudroient indépendante de la Raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne que l'entendement divin dans l'infini de ses idées rencontre toujours & du premier coup leur conformité par faite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirige. Cette objection est nulle, de toute nullité : toute idée distincte est par-là même conforme avec son objet ; & il n'y en a que de distinctes en Dieu : outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, & quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de tems pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont éminemment en Dieu, & ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi-bien que dans le nôtre : - mais chez lui ce n'est qu'un ordre & une *priorité de nature*, au-lieu que chez nous il y a une *priorité de tems*. Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doive toujours rencontrer du premier coup ; & on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est parce-

G 2.

qu

que sa connoissance est parfaite , que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la Sagesse ; quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus , & de combattre pour une vérité si grande & si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi , & ne choisit point le meilleur , quoique sa sagesse le lui fasse connoître ; & en un mot , qu'il y ait des Auteurs qui tiennent que Dieu pouvoit mieux faire. C'est à-peu-près l'erreur du fameux Alphonse Roi de Castille , élu Roi des Romains par quelques Electeurs , & promoteur des Tables Astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce Prince a dit , que si Dieu l'eût appelé à son conseil , quand il fit le Monde , il lui auroit donné de bons avis. Apparemment le Systême du Monde de Ptolomée , qui régnoit en ce tems-là , lui déplaisoit. Il croyoit donc qu'on auroit pu faire quelque chose de mieux concerté , & il avoit raison. Mais s'il avoit connu le Systême de Copernic avec les découvertes de Kepler , augmentées maintenant par la connoissance de la pesanteur des Planetes , il auroit bien reconnu que l'invention du vrai Systême est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissoit que du plus ou du moins , qu'Alphonse prétendoit seulement qu'on auroit pu mieux faire , & que son jugement a été blâmé de tout le monde.

194. Cependant des Philosophes & des Théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable : & je me suis étonné cent fois que des personnes habiles & pieuses aient été

ca-

capables de donner des bornes à la bonté & à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il fait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, & qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenoit qu'à sa volonté de rendre le Monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus : *Minus bonum habet rationem mali*. Si quelques-uns alleguent l'expérience, pour prouver que Dieu auroit pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses Ouvrages, & on leur dira ce qu'on répond à tous ceux qui critiquent le procédé de Dieu, & qui de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts du Monde, en voudroient inferer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien & le mal. Et si nous jugeons comme le Roi Alphonse, ou nous répondra, dis-je: Vous ne connoissez le Monde que depuis trois jours, vous n'y voyez gueres plus loin que votre nez, & vous y trouvez à redire. Attendez à le connoître davantage, & y considérez sur-tout les parties qui présentent un tout complet, (comme font les Corps organiques); & vous y trouverez un artifice & une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse & pour la bonté de l'Auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connoissons pas. Nous en trouvons dans l'Univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages: il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195, Quelqu'un dira, qu'il est impossible de

produire le meilleur , parcequ'il n'y a point de créature parfaite, & qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière , qui peut toujours être surpassée par une autre , ne doit pas être appliqué à l'Univers , lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *Continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler , n'est pas un tout ; non plus que le nombre infini lui-même , duquel on ne sauroit dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à refuter ceux qui font du Monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'Ame du Monde ; le Monde ou l'Univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une Créature , mais de l'Univers ; & l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre , à l'infini ; mais c'est en quoi il se tromperoit , & c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable , il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun ; car il est incapable d'agir sans raison , & ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle , sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret seroit inutile, il porteroit avec soi ce qui en empêcheroit l'effet. Ce seroit autre chose, si Dieu décernoit de tirer d'un point donné une ligne droite , jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans

Sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le decret, ni dans les circonstances; car en ce cas, la détermination viendrait de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, & l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, & qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Création du meilleur de tous les Univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un Univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne point sans connoître, & il ne fait point de decrets détachés, qui ne seroient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées & distinguées des véritables decrets.

197. M. Diroys, que j'ai connu à Rome, Théologien de Monsieur le Cardinal d'Estrées, a fait un Livre intitulé *Preuves & Préjugés pour la Religion Chrétienne*, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Répons. au Provinc. chap. 165. pag. 1058. T. III.) en rapporte l'objection qu'il se fait. *Il y a encore une difficulté (dit-il) à laquelle il n'est pas moins important de satisfaire qu'aux précédentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui jugent des biens & des maux par des considérations fondées sur les maximes les plus pures & les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse & la bonté souveraine, il leur semble qu'il devoit faire toutes choses comme les personnes sages & vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant les regles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi voyant que les affaires du Monde ne vont pas si bien qu'elles pourroient aller à leur avis, & qu'elles iroient s'ils s'en mêloient, ils*

concluent que Dieu qui est infiniment meilleur & plus sage qu'eux, ou plutôt la sagesse & la bonté même, ne s'en mêle point.

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne repete point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, & ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles, avec M. Bayle, p. 1059. *S'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait, il s'ensuit que tous les Êtres sont éternellement, immuablement & essentiellement, aussi parfaits & aussi bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, qu'en passant ou d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne point faire ce qui est meilleur & plus parfait, lorsqu'il le peut : il faudra donc que tous les Êtres soient éternellement & essentiellement remplis d'une connoissance & d'une vertu aussi parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternellement & essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire, procede essentiellement de lui ; en un mot, est éternellement & essentiellement bon comme lui, & par consequent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette maxime, qu'il répugne à la justice & à la bonté souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes & aussi parfaites qu'elles puissent être. Can il est essentiel à la sagesse & à la bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. Il faut donc établir comme une premiere verité touchant la conduite de Dieu à l'égard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à cette bonté & à cette sa-*

J'esse de faire des choses moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entièrement d'être, ou se changent & s'altèrent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres Êtres que lui, c'est-à-dire des Êtres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, & ne faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux Principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car s'il étoit nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les pechés & les douleurs: ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre; & quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devroient aussi demander, selon lui, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les Dualistes ont tort à l'égard du

premier point, & qu'ils auroient raison à l'égard du second, où M. Diroys les blâme sans sujet; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec le meilleur dans le tout. Si les Dualistes demandoient que Dieu fût le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout, soit exempt de mal dans les parties; & qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres Dieux; autrement chaque substance qu'il produiroit ne seroit point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre & la liaison des choses. Si chaque substance prise à part étoit parfaite, elles feroient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit pas été possible de les produire. Le meilleur Système des choses ne contiendra donc point de Dieux; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux & les tems) & d'ames qui représentent & apperçoivent les corps, & suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense, & aux circonstances; & comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver; il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'Univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un Dieu. La liaison & l'ordre des choses fait que le corps de tout animal & de toute plante est composé d'autres animaux & d'autres plantes,

plantes, ou d'autres Etres vivans & organiques; & que par conséquent il y ait de la subordination, & qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne sauroit être égale.

201. Il paroît à M. Bayle (p. 1063.) que M. Diroys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages & vertueuses souhaiteroient qu'elle se fissent, suivant les regles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux; & l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la premiere proposition, & répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la premiere: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Être le meilleur, & être désiré par les plus vertueux & les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure & l'économie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait & gouverné comme les plus sages & les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale: & j'avoue que si Dieu étoit nécessaire par une nécessité metaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles, ou rien; & dans ce sens la conséquence de M. Bayle seroit fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'Univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauroient être produits;

&

& qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessaire, métaphysiquement parlant, à la création de ce Monde. L'on peut dire qu'aussi-tôt que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; & que ceux qui joints ensemble produisent le plus de *réalité*, le plus de *perfection*, le plus d'*intelligibilité*, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, & par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux; autrement non seulement d'autres auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content lui-même de son Ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui seroit une source inévitable de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.)

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; & qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé: que ce seroit une substance éternelle, un Dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celui de la Peinture, ou *vice versa* du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même,

me, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisoit la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulaire du carré, c'est-à-dire si le cercle étoit changé en carré de la même grandeur, ou le carré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cede point, & qui ne le surpasse point : mais il y aura toujours entre eux un ordre, & le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal ; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'Univers dans chaque partie du tems ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'Univers allât toujours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit (p. 1064.) que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, & que les raisons du pour & du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettoit en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts ; & l'objection de M. Bayle, qui

qui tend à prouver que la loi du meilleur imposeroit à Dieu une véritable nécessité metaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avoit été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissoit à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Pere, M. Bayle a changé d'opinion, & je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. M. Arnaud a été un grand homme, sans doute, & son autorité est d'un grand poids : il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Pere a dit d'approchant de ce que nous disons de la regle du meilleur.

204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Vérité ayant passé de la Philosophie à la Théologie, publia enfin un fort beau Traité de la Nature & de la Grace; il y fit voir à sa manière (comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensées diverses sur les Comètes, chap. 234.) que les événemens qui naissent de l'exécution des loix générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché; & par conséquent Dieu ne sauroit vouloir les loix générales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement : mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événemens particuliers à cause d'eux-mêmes; & c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une *volonté particulière* & directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait
choix

choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'Être souverainement parfait, c'est-à-dire qui fût infiniment simple & uniforme, & néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des *volontés générales* lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques événemens superflus, (& même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute) à une autre manière plus composée & plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Comètes) à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence Divine. Demander à Dieu, (dit-il) *pourquoi il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus méchans*, ce seroit demander pourquoi Dieu a exécuté son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voyes les plus simples & les plus uniformes, & pourquoi par une complication de decrets qui s'entrecoupaient incessamment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre arbitre de l'homme. Il ajoute, que les miracles étant des volontés particulières, doivent avoir une fin digne de Dieu.

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes réflexions (ch. 231.) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchans. Je ne ferai point scrupule (dit-il) de dire que tous ceux qui trouvent étrange la prospérité des méchans, ont très-peu médité sur la Nature de Dieu, & qu'ils ont réduit les obligations d'une Cause qui gouverne toutes choses, à la mesure d'une providence tout-à-fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi donc! il faudroit que Dieu, après avoir fait des causes libres & des causes nécessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater

éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit à un homme, les bouleverseroit entièrement, à la ruine de la liberté humaine? Un simple Gouverneur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses reglemens & ses ordres autant de fois qu'il plait à quelqu'un de murmurer contre lui; & Dieu, dont les Loix regardent un bien aussi universel que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger à ses loix, parce qu'elles ne plairont pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; parceque tantôt un superstitieux jugeant fausement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne ame, qui néanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu, pour croire qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce qu'un méchant homme devient riche, & jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire des idées plus fausses d'une Providence générale? Et puisque tout le monde convient que cette loi de la nature, Le fort l'emporte sur le foible, a été posée fort sagement, & qu'il seroit ridicule de prétendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile, qui fait les délices de son maître, Dieu doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin à ce maître-là; ne faut-il pas avouer, qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de bien? Plus le méchant homme se met au-dessus des inspirations de la conscience & de l'honneur, plus surpasse-t-il en force l'homme de bien, de sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il faut,

selon

selon le cours de la nature, qu'il le ruine : & s'ils sont employés dans les Finances tous deux, il faut, selon le même cours de la nature, que le méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un méchant homme devînt malade, sont quelquefois aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le cassât point ; car de la manière qu'il a ses organes composés, ni les alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire, ne sont pas capables, selon les loix naturelles, de préjudicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole pas les loix qu'il a établies ; en quoi ils sont d'autant plus injustes, que par des combinaisons & des enchainemens dont Dieu seul étoit capable, il arrive assez souvent que le cours de la nature amène la punition du péché.

206. C'est grand dommage que M. Bayle a quitté si tôt le chemin où il étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence ; car il auroit fait grand fruit, & en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même tems. Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des *volontés générales & particulières*. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événemens individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de *volontés particulières*, telles que ce Pere entend, c'est-à-dire, *particulières primitives*.

207. Je crois même que les *Miracles* n'ont
 Tome II. H rien

rien en cela qui les distingue des autres événemens ; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Pere , que Dieu déroge aux loix generales , toutes les fois que l'ordre le veut : il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable , & ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la regle de l'ordre , qui est du nombre des loix generales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est , qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi , si Dieu faisoit une loi generale , qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres , il n'en sauroit obtenir l'exécution que par des miracles perpetuels. Et de même , si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'ame , suivant le *système des causes occasionnelles* , cette loi ne s'exécutoit aussi que par des miracles perpetuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les regles generales qui ne sont pas absolument necessaires , Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles , dont il est le plus aisé de rendre raison , & qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau & le plus revenant ; & quand le *système de l'harmonie préétablie* ne seroit point necessaire d'ailleurs , en écartant les miracles superflus , Dieu l'auroit choisi , parcequ'il est le plus harmonique. Les voyes de Dieu sont les plus simples & les plus uniformes : c'est qu'il choisit des regles , qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la *simplicité des voyes*. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même

me dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité & la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; & par ce moyen, le système du R. P. Mallebranche en cela se réduit au mien. Car, si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voyes moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, & tout compté, l'effet lui-même seroit moins grand, en estimant, non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les *moyens* soient *bons*, aussi en quelque façon, c'est-à-dire desirables, non seulement parce qu'ils *sont*, mais encore par ce qu'ils *sont*. Les voyes plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit pu mieux employer.

209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non seulement le *bien moral*, & le *bien physique* des Créatures intelligentes, mais encore le *bien* qui n'est que *métaphysique*, & qui regarde aussi les Créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les Créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; & le bien métaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner quelquefois au mal physique, & au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire à l'article de Chrysippe Rem. T; il importe d'en donner les paroles, pour

l'opposer quelquefois à lui-même, & pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autrefois. Chrysippe (dit-il, pag. 930.) dans son *Ouvrage de la Providence* examina entre autres questions celle-ci : *La Nature des choses, ou la Providence qui a fait le Monde & le Genre-humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets ?* Il répond que le principal dessein de la Nature n'a pas été de les rendre malades, cela ne conviendrait pas à la Cause de tous les biens ; mais en préparant & en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées & très-subtiles, elle trouva qu'il en resulteroit quelques inconveniens, & ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif & à son but ; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences. Pour la formation du corps humain, disoit-il, la plus fine idée, & l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu d'ossemens minces & déliés ; mais par-là elle devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux coups. La Nature préparoit la santé, & en même tems il a fallu par une espèce de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu ; l'action directe de la Nature qui l'a fait naître, a produit par contre-coup l'engendrement des vices. Je n'ai pas traduit littéralement, c'est pourquoi je mets ici le Latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui entendent cette Langue, [Aul. „ Gell. Lib. 6. c. 1.] Idem Chrysippus in eod. „ lib. (quarto, *ἐν τετάρτῳ*) tractat considerat. „ que, dignumque esse id quæri putat, si ai τῶν „ ἀνθρώπων νόσοι καὶ φύσιν γίνονται. Id est natu- „ rane ipsa rerum, vel providentia quæ compa- „ gem hanc mundi & genus hominum fecit, mor- „ bos quoque & debilitates & ægritudines coi- „ po-

„ porum, quas patiuntur homines, fecerit. Ex-
 „ istimat autem non fuisse hoc principale na-
 „ turæ consilium, ut faceret homines morbis ob-
 „ noxios. Nunquam enim hoc convenisse naturæ
 „ auctori parentique rerum omnium bonarum.
 „ Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret
 „ pareretque aptissima & utilissima, alia quo-
 „ que simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quæ
 „ faciebat, cohærentia: eaque non per naturam,
 „ sed per sequelas quasdam necessaria facta di-
 „ cit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν.
 „ Sicut, inquit, quum corpora hominum natu-
 „ ra fingeret, ratio subtilior & utilitas ipsa ope-
 „ ris postulavit ut tenuissimis minutisque officu-
 „ lis caput compingeret. Sed hanc utilitatem
 „ rei majoris alia quædam incommoditas extrin-
 „ secus consecuta est; ut fieret, caput tenuiter
 „ munitum & ictibus offensionibusque parvis fra-
 „ gile. Proinde morbi quoque & ægritudines
 „ partæ sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle,
 „ inquit, dum virtus hominibus per consilium
 „ naturæ gignitur, vitia ibidem per affinitatem
 „ contrariam nata sunt ”.

Je ne pense pas qu'un Païen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la revelation, & qui est la vraie cause de nos miseres : si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avions ses Ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie.

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans M. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial (chap. 155. pag. 992. T. III.) ces paroles de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré : Chan-

ger l'ordre de l'Univers, est quelque chose de plus haute importance infiniment que la prospérité d'un homme de bien. Il ajoute : Cette pensée a quelque chose d'éblouissant : le P. Mallebranche l'a mise dans le plus beau jour du monde, & il a persuadé à quelques-uns de ses Lecteurs, qu'un système simple & très fécond est plus convenable à la sagesse de Dieu, qu'un système plus composé & moins fécond à proportion, mais plus capable de prévenir les irrégularités. M. Bayle a été de ceux qui crurent que le P. Mallebranche donnoit par là un merveilleux dénouement ; (c'est M. Bayle lui-même qui parle ;) mais il est presque impossible de s'en payer, après avoir lu les Livres de M. Arnaud contre ce système, & après avoir considéré l'idée vaste & immense de l'Être souverainement parfait. Cette idée nous apprend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un plan simple, fécond, régulier & commode en même tems à toutes les créatures.

211. Etant en France, je communiquai à M. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en Latin sur la cause du mal & sur la justice de Dieu ; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. Mallebranche, mais même avant que le Livre de la Recherche de la Vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'Univers, y étoit déjà employé ; & M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Pere, lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, & d'en juger plus severement. Cependant je ne suis pas tout-à-fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par M. Bayle ; & je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé & moins fécond puisse être plus

plus capable de prévenir les irregularités. Les règles sont les volontés générales : plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité ; la simplicité & la fécondité sont le but des règles. On m'objectera, qu'un système fort uni sera sans irregularités. Je réponds, que ça seroit une irregularité d'être trop uni, cela choqueroit les règles de l'harmonie, *Et citharadus videtur chorda qui semper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier ; mais je ne crois pas, que celui qui est le meilleur & le plus régulier soit toujours commode en même tems à toutes les Créatures, & je le juge à *posteriori* ; car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant encore montré à *priori* dans des exemples pris des Mathématiques, & j'en donnerai un tantôt. Un Origeniste qui voudra que celles qui sont rationnelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit S. Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière, est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi, qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en Géométrie, quand il s'agit de *maximis* & *minimis*. Si le chemin d'A à B qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, & si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les égaux sont ceux

dont la quantité est la même, & les *semblables* sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu M. Sturmius, Mathématicien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit Livre sous le titre d'*Euclidis Catholicus*, où il tâcha de donner des règles exactes & générales dans des matières non Mathématiques, encouragé à cela par feu Mr. Erhard Weigel, qui avoit été son Précepteur. Dans ce Livre, il transfère aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des égaux, & il forme cet axiome : *Si similibus addas similia, tota sunt similia*; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il auroit été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Aussi les Géomètres ont souvent coutume de demander *non tantum similia, sed & similiter posita*.

213. Cette différence entre la quantité & la qualité paroît aussi dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie : mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvoit faire de cette partie ; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté & la beauté consistoient toujours dans quelque chose d'absolu & d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, & autres corps supposés homogènes ou similaires ; il faudroit dire que la partie du bon & du beau seroit belle & bonne comme le tout, puisqu'elle seroit toujours ressemblante au tout :
mais

mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la Geometrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espece de *Geometrie* que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son tems, appelloit *Empirique*. Elle se sert d'experiences demonstratives, & prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pieces, & en rejoignant ces pieces pour en faire l'autre. De cette maniere, en coupant, comme il faut, en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, & en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypotenuse; c'est démontrer empiriquement la 47. proposition du I. Livre d'Euclide. Or supposé que quelques-unes de ces pieces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former; & ce composé defectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pieces qui sont restées, & qui composent le composé fautif, étoient prises détachées sans aucun égard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pieces égarées se retrouveront, & qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle & reguliere, qui est le grand quarré entier, & ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avoit été fait des seules pieces qu'on n'avoit point égarées. Le composé accompli répond à l'Univers tout entier, & le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'Uni-

vers, où nous trouvons des défauts que l'Auteur des choses a soufferts, parcequ'autrement, s'il a-voit voulu réformer cette partie fautive, & en faire un composé passable, le tout n'auroit pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total & parfait. Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: *ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.* (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71.) Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le Livre de Marc Aurele, (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle) cite aussi des passages des Auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un Prince (p. 963.) qui fait bâtir une Ville, & qui par un faux gout aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, & un caractère hardi & singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une véritable grandeur d'ame, il préférera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirois pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préférera avec raison la beauté de la structure d'un Palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité, & la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages
à la

à la fois, & que le Château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore, qu'il est vrai que nos Législateurs ne peuvent jamais inventer des réglemens qui soient commodes à tous les particuliers, *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo queritur, si majori parti & in summam prodest.* (Cato ap. Livium L. 34. circa init.) Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance & en intelligence, qu'en bonté & qu'en véritable grandeur. Je réponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; & dans l'Univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, vu qu'ils étoient nécessaires, non seulement à la santé & à l'intégrité de l'Univers, mais encore à la félicité, perfection & conversation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'Empereur Marc Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième Livre de ses Soliloques. *Duplici ratione* (dit-il) *diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera quod tibi natum & tibi coordinatum & ad te quodammodo affectum est; altera quod universi Gubernatori prosperitatis & consummationis atque aded permansionis ipsius procurandæ* (2^e édition 1641 &c.)



συντελείας καὶ τῆ συμμοῆς αὐτῆς) *ex parte causa est.* Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un, *diligas oportet* (εὐργίαν καὶ) ne vaut rien : une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, & pour être destinée ou attachée à quelqu'un : & ce qui seroit un mal pour moi, ne cesseroit pas de l'être parcequ'il seroit le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'Univers, est entre autres, que le bien general devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'Auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet Empereur & des Stoïciens étoit, qu'ils s'imaginoient que le bien de l'Univers devoit faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevoient Dieu comme l'ame du Monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme : Dieu, selon nous, est *Intelligentia Extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt *Supramundana*. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, & non pas pour en recevoir. *Melius est dare quàm accipere* : la béatitude est toujours parfaite, & ne sauroit recevoir aucun accroissement, ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, après M. Arnaud. Elle est compliquée : car ils prétendent que Dieu seroit nécessité, qu'il agiroit nécessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur ; ou du moins qu'il auroit été impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expedient pour exclure les pechés & les autres maux. C'est nier en effet que cet Univers soit le meilleur, & que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit : nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produi-

duire le meilleur ; & cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous experimentons ne pouvoient point être raisonnablement exclus de l'Univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte , car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. *Seroit-il possible* (dit-il , ch. 151. de la Réponse au Provinc. T. III. p. 890.) *qu'une Nature dont la bonté , la sainteté , la sagesse , la science , la puissance sont infinies , qui aime la vertu souverainement , comme son idée claire & distincte nous le fait connoître , & comme chaque page presque de l'Ecriture nous l'affirme , n'auroit pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable & proportionné à ses fins ? Seroit-il possible que le vice seul lui eût offert ce moyen ? On auroit cru au contraire qu'aucune chose ne convenoit mieux à cette Nature , que d'établir la vertu dans son ouvrage à l'exclusion de tout vice.* M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'Univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection auroit lieu, s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par-tout. Il dira, qu'il suffit que le vice regne, & que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela , & je crois qu'effectivement, à le bien prendre , il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral, dans les Créatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le debite: il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu mi-

misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, & qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations qu'ils leur donnent: je parle de ceux qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises conséquences, dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, & c'est encore ce que M. Descartes, (dans une de ses Lettres) trouve à redire au Livre de M. Hobbes de Cive, dont on n'avoit imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'Auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnoisse que ce Livre est d'un habile homme, il y remarque des principes & des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomassius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie pratique, que le *πῶτος ἰσθός*, le principe des erreurs de ce Livre de M. Hobbes, étoit qu'il prenoit *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servoit de mesure & de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vuë. Car selon Aristote, on appelle *naturel* ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose: mais M. Hobbes appelle l'état *naturel* celui qui a le moins d'art; ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote & Hobbes n'y attachoient

choient la notion du Droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus, que je trouvois, dans le Livre de la *Fausseté des vertus humaines*, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes de *Civ.*

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le Genre-humain, comme d'on suppose que le nombre des Réprouvés surpasse celui des Élus; il ne s'ensuit nullement que le vice & la misère surpassent la vertu & la félicité dans l'Univers; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les États possibles; puisqu'il a été formé & est toujours gouverné par le plus grand & le meilleur de tous les Monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la Foi & de la Raison, savoir, qu'une des plus grandes sources du paradoxe des objections, est qu'on confond l'apparent avec le véritable: l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il ressembleroit d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences; car il seroit déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites & si peu fondées, aux démonstrations de la Raison, & aux révélations de la Foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu & la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, & à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, & d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne sont qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquen-

quente, ou que le decret de créer le meilleur : & c'est par ce decret que l'amour de la vertu & de la felicité des Créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, & va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu & hait souverainement le vice, & que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud & M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, & d'établir *un meilleur* entre tous les plans de l'Univers, & qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. *Avez-vous bien pensé*, dit M. Arnaud au R. P. Mallebranche (dans ses Reflexions sur le nouveau Système de la Nature & de la Grace, T. II. p. 385.) *qu'en avançant de telles choses vous entreprenez de renverser le premier article du Symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Pere tout-puissant ?* Il avoit déjà dit auparavant (p. 362.) *Peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi-même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette suite fâcheuse, qui est que la plupart des hommes se perdent, porte plus le caractère de la bonté de Dieu, qu'une autre conduite qui auroit été cause, si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se seroient sauvés ?* Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au Provincial, ch. 151. pag. 900. T. III.) *Si l'on adopte de tels éclaircissements, (dit il) on se voit contraint de renoncer aux notions les plus évidentes sur la nature de l'Etre souverainement parfait. Elles nous apprennent que toutes les choses qui n'impli-*
quents

quent point contradiction lui sont possibles, que par conséquent il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas : car quelle contradiction résulteroit-il de ce que le nombre des Elus seroit plus grand qu'il ne l'est ? Elles nous apprennent que puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il ne le puisse ? Nous cherchions quelque lumière qui nous tirât des embarras où nous nous trouvons en comparant l'idée de Dieu avec l'état du Genre-humain, & voilà que l'on nous donne des éclaircissemens qui nous jettent dans des tenebres plus épaisses.

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, & c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait ; & qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse ; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelqu'un prétendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite ; & accusoit ceux qui le nient, de renverser l'Article de la Foi, suivant lequel nous croyons en Dieu le Pere tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoît tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au de-

là du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, & d'autant de reflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort & le foible, le bien & le mal: elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est à dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de Créatures; & par ce moyen la Sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux: & le resultat de toutes ces comparaisons & reflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement le plan de l'Univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre & une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de tems.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, & sur-tout de la sagesse & de la bonté de Dieu; que ne sauroient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet & sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, & que ces raisons sont tirées de sa bonté: d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté

é sur ce qui n'a point été choisi, & par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, & on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très-possible & même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point: autrement Dieu l'auroit préféré.

- 227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'Univers il y en a un meilleur que tous les autres, & que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inferer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle: (ubi supra, ch. 151. p. 899.) *On croyoit disputer avec un homme qui supposât avec nous que la bonté & que la puissance de Dieu sont infinies, aussi-bien que sa sagesse; & l'on voit qu'à proprement parler cet homme suppose que la bonté & que la puissance de Dieu sont renfermées dans des bornes assez étroites. Quant à cela, on y a déjà satisfait: l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnoît qu'elle s'étend ad maximum, ad omnia, à tout ce qui n'implique aucune contradiction: & l'on n'en donne point à la bonté, puisqu'elle va au meilleur, ad optimum. Mais M. Bayle poursuit: Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est nécessaire par sa sagesse à créer, & puis à créer précisément un tel ouvrage, & enfin à le créer précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment un fatum plus que Stoïcien, & qui rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur sphère. Il semble que, selon ce système, Dieu auroit pu dire, avant même que de former ces décrets: Je ne puis*

ſauver un tel homme , ni damner un tel autre , quippe vector fatis , ma ſageſſe ne le permet pas.

228. Je réponds, que c'eſt la bonté qui porte Dieu à créer, afin de ſe communiquer; & cette même bonté jointe à la ſageſſe le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la ſuite, l'eſſet & les voyes. Elle l'y porte ſans le neceſſiter, car elle ne rend point impoſſible ce qu'elle ne fait point choiſir. Appelez cela *fatum*, c'eſt le prendre dans un bon ſens, qui n'eſt point contraire à la liberté: *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il ſignifie un jugement, un decret de Dieu, l'arrêt de ſa ſageſſe. Dire qu'on ne peut pas faire une choſe, ſeulement parce qu'on ne le veut pas, c'eſt abuſer des termes. Le Sage ne veut que le bon: eſt-ce donc une ſervitude, quand la volonté agit ſuivant la ſageſſe? Et peut-on être moins eſclave, que d'agir par ſon propre choix ſuivant la plus parfaite raiſon? Ariſtote diſoit, que celui-là eſt dans une ſervitude naturelle (*naturâ ſervus*) qui manque de conduite, qui a beſoin d'être gouverné. L'eſclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplaît, & ſur-tout à ce qui déplaît avec raiſon: la force d'autrui & nos propres paſſions nous rendent eſclaves. Dieu n'eſt jamais mu par aucune choſe qui ſoit hors de lui, il n'eſt point ſujet non plus aux paſſions internes, & il n'eſt jamais mené à rien qui lui puiſſe faire déplaiſir. Il paroît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choſes du monde, & renverſe les notions, en appellant *eſclavage* l'état de la plus grande & de la plus parfaite liberté.

229. Il avoit encore dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891.) *Si la vertu, ou quelque autre bien que ce ſoit, avoient eu autant de convenance que*

que le vice avec les fins du Créateur, le vice n'auroit pas eu la préférence; il faut donc qu'il ait été l'unique moyen dont le Créateur ait pu se servir; il a donc été employé par pure nécessité. Comme donc il aime sa gloire, non pas par une liberté d'indifférence, mais nécessairement, il faut qu'il aime nécessairement tous les moyens sans lesquels il ne pourroit point manifester sa gloire. Or si le vice, entant que vice, a été le seul moyen de parvenir à ce but; il s'ensuivra que Dieu aime nécessairement le vice, entant que vice; à quoi l'on ne peut songer sans horreur, & il nous a revelé tout le contraire. Il remarque en même tems, que certains Docteurs Supralapiaires (comme Retorfort, par exemple,) ont nié que Dieu veut le peché, entant que peché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le peché, entant que punissable & pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable & pardonnable, qu'entant qu'elle est vicieuse.

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, & en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai, que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par-là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les Créatures. Car si cela étoit, il se procureroit cette gloire toujours & par-tout. Le decret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, & même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé

de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du decret de Dieu, comme moyen, mais comme condition *fine qua non*; & que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est le *seul moyen*; il seroit tout au plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. *Autre conséquence affreuse*, (poursuit M. Bayle:) *la fatalité de toutes choses revient; il n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une autre manière les événemens, puisque le moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire étoit le seul qui fût convenable à sa sagesse.* Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer: elle n'intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage: elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. *Que deviendra donc (ajoute-t-il) le franc-arbitre de l'homme? n'y aura-t-il pas eu nécessité & fatalité qu'Adam pechât? Car s'il n'eût point peché, il eût renversé le plan unique que Dieu s'étoit fait nécessairement.* C'est encore abuser des termes. Adam pechant librement étoit vu de Dieu parmi les idées des possibles, & Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce decret ne change point la nature des objets: il ne rend point nécessaire ce qui étoit contingent en soi, ni impossible ce qui étoit possible.

232. M. Bayle poursuit: (p. 892.) *Le subtil Scot affirme avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avoit point de liberté d'indifférence, aucune Créature ne pourroit avoir cette espèce de liberté.* J'en de-

demeure d'accord ; pourvu qu'on n'entende point une indifférence d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnoît (plus bas au chap. 168. p. 1111.) que ce qu'on appelle *indifférence*, n'exclut point les inclinations & les plaisirs prévenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore : (au dit ch. 157. pag. 893.) *Si Dieu n'est point déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté, mais par les intérêts de sa gloire, qu'il aime nécessairement, & qui est la seule chose qu'il aime, car elle n'est point différente de sa substance ; & si l'amour qu'il a pour lui-même l'a nécessité à manifester sa gloire par le moyen le plus convenable, & si la chute de l'homme a été ce moyen-là ; il est évident que cette chute est arrivée de toute nécessité, & que l'obéissance d'Eve & Adam aux ordres de Dieu étoit impossible.* Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement : l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres ; & puisqu'il y avoit des plans possibles, où les premiers parens ne pecheroient point, leur péché n'étoit donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que M. Bayle reconnoît ici, que Dieu s'est déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté ; & nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 165. p. 1071.) *Le moyen le plus propre pour parvenir à une fin, est nécessairement*

rement unique : (c'est fort bien dit , au moins dans les cas où Dieu a choisi.) *Donc si Dieu a été porté invinciblement à se servir de ce moyen, il s'en est servi nécessairement.* [Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé : mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire , ou absolument invincible ; la chose pouvoit aller autrement , mais cela n'est point arrivé , & pour cause. Dieu a choisi entre de differens partis tous possibles : ainsi metaphysiquement parlant, il pouvoit choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur ; mais il ne le pouvoit point moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de Geometrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens , & autres considerations accidentelles du milieu) est unique ; c'est celui qui va par la ligne la plus courte , qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite ; mais aussitôt que je choisis le meilleur , je suis déterminé à y aller , quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le Sage ; c'est pourquoi les consequences suivantes tombent.] *Donc il n'a pu faire que ce qu'il a fait. Donc ce qui n'est point arrivé qu'il n'arrivera jamais, est absolument impossible :* [ces consequences tombent, dis-je : car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées & n'arriveront jamais , & qui cependant sont concevables distinctement , & n'impliquent aucune contradiction ; comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles ? M. Bayle a refuté cela lui-même dans un endroit opposé aux Spinozistes que nous avons cité ci-dessus , & il a reconnu

connu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction : maintenant il change de stilo & de termes.] *Donc la perseverance d'Adam dans l'innocence a été toujours impossible ; donc sa chute étoit absolument inévitable, & antecédemment même au decret de Dieu, car il impliquerait contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse : c'est au fond la même chose de dire, cela est impossible à Dieu, & de dire, Dieu le pourroit faire, s'il vouloit, mais il ne peut pas le vouloir.* [C'est abuser des termes en un sens, que de dire ici, on peut vouloir, on veut vouloir : la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, & dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir.]

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement : autrement on changeroit la nature des termes, & on rendroit inutile la distinction entre le possible & l'actuel ; comme faisoit Abailard, & comme Wiclef paroît avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes & choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, & qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, & c'est pour cela qu'il choisit librement, & qu'il n'est point nécessaire : il n'y auroit point de choix ni de liberté, s'il n'y avoit qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes

de M. Bayle , afin de ne rien négliger , de ce qu'un si habile homme a opposé : ils se trouvent au chap. 151. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, p. 900. 901. Tom. 3.

PREMIER SYLLOGISME.

Dieu ne peut rien vouloir , qui soit opposé à l'amour nécessaire qu'il a pour sa sagesse.

Or le salut de tous les hommes est opposé à l'amour nécessaire que Dieu a pour sa sagesse.

Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les hommes.

La majeure est évidente par elle-même ; car on ne peut rien , dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure ; car quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, & les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes , mais non pas d'une volonté conséquente & decretoire. Et cette volonté conséquente n'étant qu'un résultat des volontés libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entre autres choses le péché de tous les hommes, & la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus digne de sa sagesse.

Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui comprend

prend entre autres le péché de tous les hommes, & la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Passé pour la majeure, mais on nie la mineure. Les decrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien : car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152.) contre le système des Supralapsaires, & particulièrement contre le Discours que Theodore de Beze fit dans le Colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner ; mais j'avoue que le système même de Beze ne satisfait point. Ce Colloque aussi ne servit qu'à augmenter les algreurs des partis. Dieu a créé le Monde à sa gloire ; sa gloire n'est connue (selon Beze) si sa miséricorde & sa justice n'est déclarée : pour cette cause il a déclaré aucuns certains hommes de pure grace à vie éternelle, & aucuns par juste jugement à damnation éternelle. La miséricorde présuppose la misère, la justice présuppose la coulpe, (il pouvoit ajouter qu'encore la misère suppose la coulpe.) Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, il a créé l'homme bon & juste, mais muable, & qui peut pecher de sa franche volonté. L'homme n'est point créé à la volée ou temerairement, ni par les causes ordonnées par quelque autre Dieu, selon les Manichéens, mais par la providence de Dieu ; *au moins de telle sorte*

sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans la faute : par autant que l'homme n'a point été contraint de pecher.

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés : il n'est pas fort propre à faire voir la Sagesse, la Bonté & la Justice de Dieu; & heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misere, il n'y auroit ni coulpe, ni misere dans le monde, car celles qu'on allegue ici ne suffissent point. Il déclareroit mieux sa misericorde en empêchant la misere, & il déclareroit mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considere que Dieu, parfaitement bon & sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, felicité, dont le meilleur plan de l'Univers est capable; & que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infelicité, & permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remede qui remplit ce qui manque à tous les Systèmes, de quelque manière qu'on range les decrets. S. Augustin a déjà favorisé ces pensées, & l'on peut dire d'Eve ce que le Poëte dit de la main de Mutius Scævola :

Sed non erroret, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le celebre Prélat Anglois, qui a fait un Livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques uns des sentimens que j'ai soutenus ici, & paroisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas les regles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais decernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise; & comme si même la volonté de la Créature, entant que libre, ne choisissoit pas, parceque l'objet lui paroît bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet; cet Evêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paroît contraire dans la sienne. Il dit que *ce qu'une cause infiniment sage & libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi*. N'est-ce pas reconnoître que la bonté est l'objet & la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien ici:

Sic placuit Superis; querere plura nefas.



ESSAIS

SUR LA

BONTÉ DE DIEU,

LA

LIBERTÉ DE L'HOMME

ET

L'ORIGINE DU MAL.



TROISIÈME PARTIE.

241.



Nous voilà débarassés enfin de la cause morale du mal moral : le mal physique, c'est-à-dire les souffrances, les miseres, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. *Pena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit, parcequ'on a agi :

si; l'on souffre du mal, parcequ'on fait mal :

Nostrorum causa malorum

Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du *mal physique*, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du *mal métaphysique*, dont les monstres & les autres irregularités apparentes de l'Univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances & les monstres sont dans l'ordre; & il est bon de considérer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces défauts & ces monstres, que de violer les Loix generales, comme raisonne quelquefois le R. P. Mallebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les regles, & se trouvent conformes à des volontés generales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir : c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les évènements individuels, sans exception, sont des suites des volontés generales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans l'ordre, & où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi

ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *series* de nombres tout-à-fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent & diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre; & cependant celui qui saura la clef du chiffre, & qui entendra l'origine & la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la *series* est tout-à-fait régulière, & qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours & des retours, des hauts & des bas, des points de rebroussement & des points d'inflexion, des interruptions, & d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, sur-tout en ne considérant qu'une partie de la ligne; & cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation & la construction, dans laquelle un Geometre trouveroit la raison & la convenance de toutes ces prétendues irrégularités: & voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, & d'autres prétendus défauts dans l'Univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.) *Ordinatissimum est, minus interdum ordinatè fieri aliquid*: Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit désordre; & l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, & il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entens encore quantité d'autres défauts apparens. Nous ne connoissons presque que la superficie de notre Globe, nous ne pénétrons gueres dans son intérieur,

au-delà de quelques centaines de toises : ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroît l'effet de quelques grands bouleversemens. Il semble que ce Globe a été un jour en feu, & que les rochers qui font la base de cette écorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion : on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux & de minéraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux : & la mer toute entière peut être une espèce d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'étoit refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, & a dissout & imbibé le sel fixe resté dans les cendres, & a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre Globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu, il faut juger que la terre & l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croute formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres M. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roi de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué ; & plusieurs déluges & inondations ont laissé des sedimens, dont on trouve des traces & des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, & le Globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands changemens en peu de mots : la séparation de la lumière & des tenebres indique la fusion causée par le feu ; & la separation de l'humide & du sec mar-

que les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces desordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent presentement, que nous leur devons nos richesses & nos commodités, & que c'est par leur moyen que ce Globe est devenu propre à être cultivé par nos soins ? Ces desordres sont allés dans l'ordre. Les desordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les taches du Soleil & les Cometes : mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un tems que les Planetes passaient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve regulier : peut-être qu'il en est de même des Cometes ; la Posterité le saura.

246. On ne compte point parmi les desordres l'inégalité des conditions, & M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles & de fleurs ? pourquoi les fourmis ne sont pas des paons ? Et s'il falloit de l'égalité par-tout, le pauvre presenteroit requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira, qu'il y a de la difference entre une privation du bien, & un desordre ; entre un desordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, & un desordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime & dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, & nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées ; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux ; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre

dre défaut véritable qui seroit dans l'Univers , quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les desordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix & la félicité des créatures raisonnables ; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure, selon lui, (Réponse posthume à M. Jaquelot, p. 183,) *que Dieu n'a créé le Monde que pour faire voir sa science infinie de l'Architecture & de la Mécanique, sans que son attribut de bon & d'amour de la Vertu aient eu aucune part à la construction de ce grand Ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit que de science ; il aimeroit mieux laisser périr tout le Genre-humain, que de souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement que les loix generales ne le demandent.* M. Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du système de l'harmonie generale que je conçois, & qui porte que le regne des causes efficientes, & celui des causes finales, sont paralleles entre eux ; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte ; que la matiere est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits ; & qu'il se trouvera par consequent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques & moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle ; pourquoi ne l'employoit-il pas ? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tom-

bés ; mais un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, & rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse generale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, & n'a employé que les miracles qui y étoient necessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'Univers : il replique, que c'est une illusion, & que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considerer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux *miracles* (dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi ; & ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils & plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, & par rapport à nous ; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espece. Mais la création, l'incarnation, & quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, & sont véritablement des miracles, ou même des mystères.

Ce-

Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout le cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, & de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun; & après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seroient venues sans le miracle: après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroît.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à dire de leurs souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, & je vois que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parcequ'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment: & c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bêtes, que plusieurs Cartesiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*: il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inferer que les bêtes n'ont point de sentiment, parceque je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité: sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux ; mais il paroît que leurs plaisirs & leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme : car ne faisant point de reflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joye qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, & où ils agissent presque par le seul instinct, & par les seules impressions des expériences sensuelles : & dans cet état, leurs plaisirs & leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons-là les bêtes, & revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que M. Bayle agite cette Question ; s'il y a plus de mal physique, que de bien physique, dans le monde ? Rép. aux Questions d'un Provinc. ch. 75. Tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens & ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, & je comprends là-dessous la douleur, le chagrin, & toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir ? M. Bayle paroît être dans ce sentiment ; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien, quand on n'a point de mal ; c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie :

Sapientia prima est ,
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne sauroit être blâmé avec justice :

Si non culpabor , sat mihi laudis erit.

Et

Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommode point, & dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous appercevons-nous du bien de la santé, & d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, & que M. Descartes a eu raison d'écrire (Tom. 1. Lettre 9.) *que la Raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.*

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, & la grandeur des plaisirs, seroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, & Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un Ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, & diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis; & généralement les plaisirs corporels sont une espece de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les ans, que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (Lettre 134.) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la providence lui avoit déjà imposé. Mais j'ai déjà dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celui qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le

premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit déjà joué, s'il eût été nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs & les plus utiles pour faire durer la joye. Cardan déjà vieillard étoit si content de son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celui d'un jeune-homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même, sans le critiquer. Il paroît que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entens pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons ; mais tel que celui de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses défauts, & auroit été incomparable sans ces défauts.

*Felix, qui potuit rerum cognoscere causas !
Ille metus omnes & inexorabile fatum
Subjecit pedibus.*

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu & de l'Univers ; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les Stoïciens & les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale & la leur, qu'il y en a entre la joye & la patience : car leur tranquillité n'étoit fondée que sur la nécessité ; la nôtre le doit être sur la perfection & sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles ? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du Sage ? Aristote en demeure d'accord : les Stoïciens étoient d'un autre sentiment , & même les Epicuriens. M. Descartes a renouvelé celui de ces Philosophes : il dit dans la Lettre qu'on vient de citer, *que même parmi les plus tristes accidens & les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache user de la Raison.* M. Bayle dit là-dessus, (Rép. au Prov. T. 3. ch. 157. pag. 991.) *que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remède dont presque personne ne fait la préparation.* Je tiens que la chose n'est point impossible, & que les hommes y pourroient parvenir à force de méditation & d'exercice. Car sans parler des vrais martyrs, & de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en haut, il y en a eu de faux qui les ont imités ; & cet esclave Espagnol qui tua le Gouverneur Carthaginois, pour venger son maître, & qui en témoigna beaucoup de joye dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes. Pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui ? On peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage :

Cuius potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des Nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, & autres peuples de l'Amerique, nous font une grande leçon là-dessus : l'on ne sauroit lire sans étonnement, avec quelle intrepidité & presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtiissent à petit feu, & les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les a-

vantages du corps & du cœur , & les joindre à nos connoissances , ils nous passeroient de toutes les manieres ,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous , ce qu'un géant est à un nain , une montagne à une colline :

*Quantus Eryx, & quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.*

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps & d'esprit fait dans ces Sauvages entêtés d'un point-d'honneur des plus singuliers , pourroit être acquis parmi nous par l'éducation , par des mortifications bien assaisonnées , par une joye dominante fondée en raisons , par un grand exercice à conserver une certaine presence d'esprit au milieu des distractions & des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins , sujets & élèves du Vieux ou plutôt Seigneur (*Senior*) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionnaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peut-être quelque chose d'approchant ; & ce Calanus , qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif , avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres , & exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens , qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris , semblent tenir encore quelque chose du courage

rage de ces anciens Philosophes de leur pays. Je ne m'attens pas qu'on fonde si tôt un Ordre Religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection : de telles gens seroient trop au dessus des autres, & trop formidables aux Puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera gueres d'en faire provision aux dépens de nos commodités ordinaires, quoiqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdrait.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi :

Πλείον τὰ χρεῖα τῷ κακῷ ἢ τοῖς ἀγαθοῖς.

Mala nostra longè judico vinci à bonis.

Homere & plusieurs autres Poètes étoient d'un autre sentiment, & le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien : mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pléne, qui fait passer la Nature pour une marâtre, & qui prétend que l'homme est la plus misérable & la plus vaine de toutes les Créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point : on n'est pas assez misérable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine; apparemment parce qu'ils ne voyent point d'autres Créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, & ne se contentent que trop facile-

cilement en particulier. Je suis donc pour M^ric Casaubon , qui dans ses Notes sur le Xenophane de Diogene Laërce loue fort les beaux sentimens d'Euripide , jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses , *quæ spirant benevolorum pectus*. Seneque (Lib. 4. c. 5. de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la Nature nous a comblés. M. Bayle dans son Dictionnaire , article Xenophane , y oppose plusieurs autorités , & entre autres celles du Poëte Diphilus dans les Collections de Stobée , dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin :

*Fortuna cyathis bibere nos datis jubens ,
Infundit uno terna pro bono mala.*

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe , ou du mal moral des hommes , le procès seroit bientôt terminé à l'avantage de Pline , & qu'Euripide perdrait sa cause. En cela je ne m'y oppose pas ; nos vices surpassent sans doute nos vertus , & c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses , & que même quelques Théologiens abaissent si fort l'homme , qu'ils font tort à la providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre Religion , en disant que les vertus des Payens n'étoient que *splendida peccata* , des vices éclatans. C'est une saillie de S. Augustin , qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture , & qui choque la Raison. Mais il ne s'agit ici que du bien & du mal physique , & il faut comparer particulièrement les prospérités & les adversités de cette vie. M. Bayle voudroit presque écarter la

la considération de la santé ; il la compare aux corps rarefiés, qui ne se font gueres sentir, comme l'air, par exemple ; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, & qui pesent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seroient un vrai mal, & la chose ne doit pas être autrement ; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18.) avoit dit, que les hommes sont si délicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tous les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds, que le present sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien & du mal passé & futur. Je lui accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces reflexions chagrines ; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, & que tout compté & tout rabattu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Payens, peu contents de leurs Dieux, se soient plaints de Prométhée & d'Epiméthée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme ; & qu'ils aient applaudi à la fable du vieux Silène nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roi Midas, & pour le prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence ; que le premier & le plus grand des biens étoit de ne point naître, & le second, de sortir promptement de cette vie. (Cic. Tuscul. lib. 1.) Platon a cru que les ames avoient été dans un état plus heureux, & plusieurs

ſieurs des Anciens, & Cicéron entre autres dans ſa Conſolation (au rapport de Laſtance,) ont cru que pour leurs pechés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une priſon. Ils rendoient par-là une raiſon de nos maux, & confir-
moient leurs préjugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle priſon. Mais outre que même, ſelon ces mêmes Payens, les maux de cette vie ſeroient contrebalancés & ſurpaſſés par les biens des vies paſſées & futures; j'oſe dire qu'en examinant les choſes ſans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine eſt paſſable ordinairement; & y joignant les motifs de la Religion, nous ſerons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, & de nos maux, il ſera bon de lire Cardan *de utilitate ex adverſis capienda*, & Novarini *de occultis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend ſur les malheurs des Grands, qui paſſent pour les plus heureux: l'uſage continuel du beau côté de leur condition les rend inſenſibles au bien, mais très ſenſibles au mal. Quelqu'un dira: tant pis pour eux; s'ils ne ſavent pas jouir des avantages de la nature & de la fortuné, eſt-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependant des Grands plus ſages, qui ſavent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faites, qui ſe conſolent facilement de leurs malheurs, & qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde: & il aime mieux écouter Plin, qui croit qu'Auguſte, Prince des plus favorisés de la fortune, a ſenti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands ſujets de chagrin dans ſa famille, & que le remords d'avoir opprimé la République, l'a peut-être tourmen-

menté: mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, & que Mecenas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avoit besoin d'un Maître. Si Auguste n'avoit point été converti sur ce point, Virgile n'auroit jamais dit d'un damné:

*Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem.
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.*

Auguste auroit cru, que lui & Cesar étoient désignés par ces vers, qui parlent d'un Maître donné à un Etat libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisoit aussi peu d'application à son Règne, qu'il regardoit comme compatible avec la liberté, & comme un remède nécessaire des maux publics, que les Princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des Rois blâmés dans le Telemaque de Monsieur de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, Auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots, au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur: il paroît être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie; car en mourant il dit un vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce *Plaudite* qu'on avoit coutume de dire à l'issue d'une Piece de théâtre bien jouée. Suetone le rapporte:

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμῖς μετὰ χαρῆς κλυτὰ τεύχεα.

262. Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au Genre-humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbīn
Mal-

Maimonide (dont on ne reconnoît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum* (p. 3. cap. 12.) *Il s'élève souvent des pensées dans les âmes des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde : & l'on trouve souvent dans les poésies & dans les chansons des Payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires & continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes qui veulent passer pour sages ont donné là-dedans. Et un Auteur célèbre nommé Alrafi, dans son Sepher Elobuth ou Théosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités qu'il y a plus de maux que de biens, & qu'il se trouveroit, en comparant les recreations & les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tranquillité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les défauts, les soucis, les chagrins & les afflictions, dont il est accablé, que notre vie est un grand mal, & une véritable peine qui nous est infligée pour nous punir. Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, & qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils inferent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.*

263. M. Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parceque la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considérant les paroles du Rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale,

le, & qu'il a voulu refuter ceux qui la décident par une raison particuliere, tirée des maux du Genre-humain, comme si tout étoit fait pour l'homme : & il y a de l'apparence que l'Auteur qu'il refute a aussi parlé du bien & du mal en general. Maimonide a raison de dire, que si l'on consideroit la petitesse de l'homme par rapport à l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la superiorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les Corps celestes, ni parmi les élemens & les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs especes d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpassât celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au Genre-humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considerer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral & physique dans les Créatures raisonnables en general, & que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces Créatures, ne soit le plus parfait Etat: comme en considerant le bien & le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit déstituées d'intelligence, & qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique & le bien moral, il faut dire que l'Univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même, quand on deman-

de , s'il faut les attribuer à Dieu ; ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la Raison ou l'expérience à la Religion. Je fai qu'il a coutume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc-arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc-arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, & qui y a concouru ; & il debite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des Methodes des Rigides & du dogme des Supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier ; parceque les autres systèmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-unes, ne peuvent pas les resoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué, satisfait à tout : cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois goûter cette maxime de M. Bayle, & je préférerois un système qui leveroit une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferoit à rien. Et la consideration de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scelerat, quand il n'est question que de le punir : autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on fait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, & souvent même le hazard, y ont beaucoup de part ; en est-il moins punissable ?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté : car si Dieu n'est point obligé de rendre raison

raison aux méchans de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même, & à ceux qui l'honorent & qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice & du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas : & en nous donnant la lumière de la Raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce Discours, & d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune difficulté ; & nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, & comme font presque tous les Peres de l'Eglise, & les Prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que *per la predica*, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paroître plus juste ni plus exact que cette methode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles, avant ses Decrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, & se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan general le demandoit : de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin, & prêcher comme Pelage,

266. Cette methode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne sauroit être blâmée, sert sur-tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sotnerus, autrefois Professeur en Philosophie à Al-

torf, (Université établie dans le païs de la République de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotelicien , mais qui a été reconnu enfin Socinien caché, avoit fait un petit Discours intitulé, *Demonstration contre l'éternité des peines.* Elle étoit fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie & une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande; & je répondis qu'il y avoit une considération à faire, qui étoit échappée à feu Monsieur Sonerus : c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnés demeurant méchans, ils ne pouvoient être tirés de leur misere; & qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le peché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé, qui est Dieu; these que je n'avois pas assez examinée pour en prononcer. Je sai que l'opinion commune des Scholastiques, après le Maître des Sentences, est, que dans l'autre vie il n'y a ni merite ni démerite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Théologien celebre à Rostock, l'a fort bien refutée dans son Livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit-il, (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature; la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grace, & non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles Théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je viens de faire. Jean Gerhard Théologien celebre de la Confession d'Ausbourg (*in Locis Theol. loco de Inferno §. 60.*)
allegue

allègue entre autres argumens, que les damnés ont toujours une mauvaise volonté, & manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, (dans son *Traité de Fide*) pourquoi le péché merite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, *quod non cessante peccato non potest cessare poena*. Et le P. Drexelius, Jésuite, dit dans son Livre intitulé *Nicetas, ou l'Incontinence Triomphée*, (liv. 2. ch. 11. §. 9.) *Nec mirum damnatos semper torqueri, continuè blasphemant, & sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur*. Il rapporte & approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité, (liv. 2. ch. 15.) en disant : *Sunt qui dicant, nec displicet responsum : scelerati in locis infernis semper peccant, idèò semper puniuntur*. Et il donne à connoître par-là que ce sentiment est assez ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du Pape Gregoire le Grand, (lib. 4. Dial. c. 44.) que les damnés sont punis éternellement, parceque Dieu a prévu par une espece de science moyenne qu'ils auroient toujours peché, s'ils avoient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothese où il y a bien à dire. M. Fecht allègue encore plusieurs celebres Théologiens Protestans pour le sentiment de M. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. M. Jurieu dans son Livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celui que M. Nicole

avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379.) *que la Raison nous dit, qu'une Créature qui ne peut cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être misérable.* Monsieur Jaquelot, dans son Livre de la Foi & de la Raison (p. 220.) croit, *que les damnés doivent subsister éternellement privés de la gloire des bienheureux, & que cette privation pourroit bien être l'origine & la cause de toutes leurs peines, par les réflexions que ces malheureuses Créatures feront sur leurs crimes qui les auront privées d'un bonheur éternel.* On sait quels cuisans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui se voyent privés d'un bien, d'un bonheur considérable qu'on leur avoit offert, & qu'ils ont rejeté, sur-tout lorsqu'ils en voyent d'autres qui en sont revêtus. Ce tout est un peu différent de celui de M. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourmens. L'Origeniste de M. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque Choisie (Tom. 7. p. 341.) *Dieu, qui a prévu que l'homme tomberoit, ne le damne pas pour cela; mais seulement parce que pouvant se relever, il ne se relève pas, c'est-à-dire, qu'il conserve librement ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie.* S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des mechans à la continuation de leur coulpe.

269. M. Bayle dit (Rép. au Provinc. chap. 175. p. 1188.) *que ce dogme de l'Origeniste est heretique, en ce qu'il enseigne que la damnation n'est pas simplement fondée sur le peché, mais sur l'impenitence volontaire: mais cette impenitence volontaire n'est-elle pas une continuation du peché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement,*

ment, que c'est parceque l'homme pouvant se relever, ne se relève pas; & j'ajouterois que c'est parceque l'homme ne s'aide pas du secours de la Grace pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours dans l'homme qui peche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, & une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exempt de la nécessité, mais non exempt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un Livre de l'Origine du mal, sur lequel M. Bayle a fait des remarques dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On représente le sentiment de ce Prélat (après l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit *des damnés tout autant de fous qui sentiront vivement leurs miseres, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, & qui aimeront mieux être, & être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colere, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur misere. On ajoute, que les impies auront tellement accoutumé leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront plus désormais d'autres, & passant perpétuellement d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de desirer perpétuellement*

des choses dont ils ne pourront jouir, & dont la privation les jettera dans des desespoirs inconcevables, sans que l'expérience les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir, parceque par leur propre faute ils auront entièrement corrompu leur entendement, & l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose.

271. Les Anciens ont déjà conçu que le Diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourmens, & qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorete étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevrait en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute; mais que le Diable rebuta ce médiateur d'une étrange maniere. Au moins les Théologiens conviennent ordinairement que les Diables & les damnés haïssent Dieu & le blasphement; & un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misere. On peut lire sur cela le savant Traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems, qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du Pape Gregoire le Grand est connu, comme si par ses prieres il avoit tiré de l'Enfer l'ame de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si celebre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de surpasser Auguste en bonheur & Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prieres, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prieres de saint Gregoire avoient la force des remedes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des Enfers; & s'il avoit continué de faire de telles prieres, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

*At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitæ,
Ipse repertorem Medicinæ talis & artis
Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.*

Godescalc Moine du neuvieme siecle, qui a brouillé ensemble les Théologiens de son tems, & même ceux du nôtre, vouloit que les reprouvés devoient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables: mais on n'a jamais droit de se croire reprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la Messe des morts est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés; & suivant l'hypothese que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter *meliozem mentem*. Origene s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié, & ne supprimera pas toutes ses miséricordes dans sa colere; S. Augustin répond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, & qu'elles soient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini, quant à la durée; & néanmoins elle auroit un *non plus ultra*, quant à la grandeur de la diminution; comme il y a des figures asymptotes dans la Geometrie; où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la Parabole du mauvais Riche representoit l'état d'un veritable damné, les hypotheses qui les font si fous & si méchans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses freres, ne paroît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Gregoire le Grand (IX. Mor. 39.) croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le Maître des Sen-

tenances, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde; mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plutôt le salut de ses freres, que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitoit, auroit servi à sauver beaucoup de monde; & celui qui se plait tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns, plus que celle des autres; mais absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant revelé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, & non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puisqu'il est permis desormais de recourir à l'abus du libre-arbitre, & à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission Divine de cet abus est justifiée d'une maniere assez évidente, le système ordinaire des Théologiens se trouve justifié en même tems. Et c'est à present que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des Créatures. La premiere méchanceté nous est connue, c'est celle du Diable & de ses Anges: le Diable peche dès le commencement, & le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du Diable: 1. Jean III. 8. Le Diable est le pere de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, & n'a point perseveré dans la verité: Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les Anges qui ont peché; mais les ayant abîmés avec des chaines d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a réservé sous l'obscurité

curité en des liens *éternels*, (c'est-à-dire durables) jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur origine (ou leur dignité), mais ont quitté leur propre demeure: Jud. V. 6. D'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux Lettres doit avoir été vue par l'Auteur de l'autre.

274. Il semble que l'Auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres Ecrivains Canoniques avoient laissé dans l'obscurité: il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le Ciel. Michael & ses Anges combattoient contre le Dragon, & le Dragon combattoit lui & ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, & leur place ne fut plus trouvée dans le Ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appelé Diable & Satan, qui séduit tout le monde, fut jetté en terre, & ses Anges furent jettés avec lui, Apoc. XII. 7. 8, 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le desert, & qu'on ait voulu indiquer par-là quelque révolution favorable à l'Eglise; il paroît que le dessein de l'Auteur a été de marquer en même tems & l'ancienne chute du premier ennemi, & une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, *ex tñv idïav*, de sa volonté; parcequ'il étoit écrit dans le Livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout decret de Dieu, que cette Créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit créée. Il en est de même d'Eve & d'Adam; ils ont péché librement, quoique le Diable les ait séduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux-mêmes, & en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, & même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurecit, Exod. IV. 21. & VII. 3. Eccl. LXIII. 17. que Dieu envoie un esprit de mensonge, 1 Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2 Theff. II. 11. qu'il a déçu le Prophete, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Semeï de maudire, 2 Sam. XVI. 10. que les enfans d'Eli ne voulurent point écouter la voix de leur pere, parceque Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été fait par la malice des brigands, Job I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exod. IX. 16. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à deshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages & aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, & en entendant ne comprennent point, parcequ'autrement ils se pourroient convertir, & leurs pechés leur pourroient être pardonnés, Marc IV. 12. Luc VIII. 10. que Jesus a été livré par le conseil défini, & par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate & Herode, avec les Gentils & le peuple d'Israel, ont fait ce que la main & le conseil de Dieu avoient auparavant déterminé, Act. IV. 27, 28. qu'il venoit de l'Eternel, que les ennemis endurcissoient leur cœur, pour sortir en bataille contre Israel, afin qu'il les détruisit sans qu'il leur fît aucune grace, Jos. XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, & l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre, Eccl. XIX. 14. que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parceque cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. Rois XII. 15. qu'il changea les cœurs
des

des Egyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions, & autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice & aux mauvaises actions, & y contribuent; Dieu le prévoyant bien, & ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons superieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, & même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la *Seconde Partie*.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu: *Je prens aujourd'hui à témoin les Cieux & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort, la benediction & la malediction; choisi donc la vie*, Deut. XXX. 19. *Ainsi a dit l'Eternel, je mets devant vous le chemin de la vie, & le chemin de la mort*, Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui donnant ses ordonnances & ses commandemens; si tu veux, tu garderas les commandemens, (ou ils te garderont.) Il a mis devant toi le feu & l'eau, pour étendre ta main où tu voudras, Sirac XV. 14, 15, 16. L'homme tombé, & non regeneré, est sous la domination du péché & de Satan, parcequ'il s'y plait; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc-arbitre & le serf-arbitre sont une même chose.

278. *Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu; mais*

mais chacun est tenté , quand il est attiré & amorcé par sa propre concupiscence , Jaq. I. 14. Et Satan y contribue , il aveugle les entendemens des incrédules , 2. Cor. IV. 1. Mais l'homme s'est livré au Demon par sa convoitise : le plaisir qu'il trouve au mal , est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit , & Ciceron le repete. *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La Grace y oppose un plaisir plus grand , comme S. Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection : l'on aime un objet , à mesure qu'on en sent les perfections : rien ne surpasse les perfections divines : d'où il suit que la charité & l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir , à mesure qu'on est pénétré de ces sentimens , qui ne sont pas ordinaires aux hommes , parcequ'ils sont occupés & remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible , & comme nous ne pechons point nécessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du péché ; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement ; & quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet , il est certain & infaillible par avance qu'on cèdera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même , soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infailible & le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin , ne s'en éloigne pas entièrement , pourvu qu'on écarte certaines choses odieu.

odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. *Dans les expressions*, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *nécessaire ou contingent, possible ou impossible*, qui donne quelquefois prise, & qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Löffler le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxysmes du Decret absolu, Luther a souhaité dans son Livre du Serf-Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celui de *nécessité*. Generalement parlant, il paroît plus raisonnable & plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours *possible*, même aux non-regenerés; que la Grace est toujours *résistible*, même dans les plus saints; & que la *liberté* est exempte, non-seulement de la *contrainte*, mais encore de la *nécessité*, quoiqu'elle ne soit jamais sans la *certitude* infaillible, ou sans la *détermination* inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres, que le *pouvoir* de bien faire manque souvent, même aux justes; que les pechés sont souvent *nécessaires*, même dans les regenerés; qu'il est *impossible* quelquefois qu'on ne peche pas; que la Grace est *irrésistible*; que la liberté n'est point exempte de la *nécessité*. Mais ces expressions sont moins exactes & moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui; & absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus; & d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, & même utiles, & il se trouve que des Auteurs
saints

saints & orthodoxes, & même les Saintes Ecritures, se sont servis des phrases de l'un & de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre S. Jaques & S. Paul, & sans qu'il y ait de l'erreur de part & d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel, & même le plus en usage, (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*) le même Auteur ayant de différentes vues en differens endroits, & les mêmes manières de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte & qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, & en certains tems, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire & le certain, & entre la nécessité métaphysique & la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité & de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, & un pouvoir éloigné; & suivant ces differens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, & tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pechent pas; que les Diables & les damnés pechent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive
le

le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique, ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un Magistrat sage & grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme seroit, par exemple, de courir les rues tout nud, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encore moins capables de pecher, & la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la *volonté* est un terme aussi équivoque, que le pouvoir & la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, & qui en inferent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une *volonté decretoire*; & ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le Sage ne veut jamais ce qu'il fait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général & plus conforme à l'usage, que la volonté du Sage est *inclinée* antecédemment à tout bien, quoiqu'il *décerne* enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse & forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture lui attribue; & même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedentium*: il faut plutôt soutenir que le Sage tend à tout bien entant que bien, à proportion de ses

connoissances & de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, & ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antecédente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnoissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. *Dans les dogmes* mêmes des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois goûter la damnation des enfans non regenerés, ni generalement celle qui ne vient que du seul peché originel. Je ne saurois croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumieres necessaires. On peut croire avec plusieurs Théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroît point necessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une Grace efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des Payens étoient fausses, ni que toutes leurs actions étoient des pechés; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'ame devant Dieu, est infecté du peché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un decret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses graces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées necessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme

me si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités ; quoique je tienné, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en considération, comme toutes les autres circonstances : rien ne pouvant être négligé, dans les vues de la suprême sagesse.

284. A ces points près, & quelque peu d'autres, où S. Augustin paroît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système : il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, & qu'ainsi la Créature est tirée du néant. *Augustin. de lib. arb. lib. 1. c. 2.* C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, & corruptible. *De Genes. ad lit. c. 15. contr. Epistolam Manichæi, c. 36.* Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, *August.* dans tout le Livre de la nature du bien. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. *Firmissime creditur Deum justum & bonum impossibilia non potuisse præcipere. Lib. de nat. & grat. c. 43. c. 69. Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib. 3. de lib. arb. c. 16. 17. L. 1. retract. c. 11. 13. 15.* Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib. 1. c. 39.* Le libre-arbitre ne sauroit accomplir les Commandemens de Dieu, sans le secours de la Grace. *Ep. ad Hilar. Cæsaraugustan.* Nous savons que la Grace ne se donne pas selon les mérites. *Ep. 106. 107. 120.* L'homme dans l'état de l'intégrité avoit le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit ; mais le vouloir dépendoit du libre-arbitre, *habebat adjutorium, per quod posset, & sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. Lib. de corrupt. c. 11. & c. 10. 12.* Dieu

a laissé essayer aux Anges & aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre-arbitre, & puis ce que pouvoit sa grace & sa justice, *d. c. 10. 11. 12.* Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les Créatures. *Lib. 1. qu. 2. ad Simpl.* Se plaire à pecher est la liberté d'un esclave. *Enchir. c. 103. Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant. Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.*

285. Dieu dit à Moïse: *Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde, & j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié.* (Exod. XXXIII. 19.) *Ce n'est donc pas du voulant, ni du courant, mais de Dieu, qui fait miséricorde,* Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, & qui y persévèrent, ne soient sauvés. Mais *Dieu leur donne le vouloir & le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, & il endurecît qui il veut,* Rom. IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & parviennent à la connoissance de la vérité*; ce que je ne voudrois pas interpreter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signifioit qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver *non singulos generum, sed genera singulorum.* Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, & qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'intégrité du plan de ses Ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la Prédestination au salut, elle
com.

comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui meneront au salut. *Prædestinatio Sanctorum nihil aliud est, quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Lib. de persev. c. 14.* Il ne la conçoit donc point en cela comme un decret absolu; il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejetée d'aucun cœur endurci, parcequ'elle est donnée pour ôter sur-tout la dureté des cœurs. *Lib. de Prædest. c. 8. Lib. de Grat. c. 13. 14.* Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assez que cette Grace qui soumet le cœur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sai si l'on n'auroit pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de Grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, & ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, & en suit la prévalence. *Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, in c. 5. ad Gal.* J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, & d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. *Nihil tam in nostra potestate est, quàm ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus præsto est. Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10.* Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, & non pas que nous voulons ce que nous

souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui : *aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, d. l. 3. c. 3. & que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. *Perquàm absurdum est, ut idè dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bonâ constrictiõis naturæ. Nec dicere audemus idè Deum non voluntatem, (libertatem) sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, idè liberum arbitrium habere negandum est?* de Nat. & Grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Aguntur ut agent, non ut ipsi nihil agent*, de Corrupt. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre-arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, & ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des Créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première & la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre-arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal; il faut écouter ses objections; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération; dans la *spontanéité*, avec laquelle nous nous déterminons; & dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, & le reste en est comme le corps.

corps & la base. La substance libre se détermine par elle-même, & cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter : & toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances & dans notre spontanéité, & la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connoissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connoissance distincte, ou *l'intelligence*, a lieu dans le véritable usage de la Raison ; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte ; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, & que nous pouvons dire avec S. Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parcequ'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens & la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît : mais par malheur ce qui nous plaît à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairoit, si nous avions les yeux de l'entendement

ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, & celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi-bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces & nos connoissances presentes.

290. Pour ce qui est de la *spontanéité*, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses exterieures nous détournent souvent de notre chemin, & qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; & j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la verité: mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, & que les choses exterieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, & que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par le *système de l'harmonie préétablie*, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception, & que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, & qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, & par son moyen l'Univers entier,

tier, suivant le point de vue propre à cette substance simple ; sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'ame par ses propres loix, & par conséquent ne lui obéit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'ame a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu & d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, & les Cartesiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre-arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, & ils considéroient que toutes les actions de l'ame paroissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens ; & qu'enfin tout est dirigé dans l'Univers par la providence de Dieu : mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la Raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons ; & qu'il faut croire l'une & l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le nœud Gordien, & répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le resolvant, mais en lui opposant un argument contraire ; ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la plupart des Cartesiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils alleguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Regis (Philos. T. I. Metaph.

liv. 2. part. 2. c. 22.) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes: *La plupart des Philosophes (dit-il) sont tombés en erreur, en ce que les uns ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les actions libres & la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la cause efficiente premiere des actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilege: & les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu & les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extrémités, est de dire [Id. ibid. pag. 485.] que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté, & la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à reconnoître que nous sommes libres, & dépendans de Dieu; parceque ces deux verités sont également connues, l'une par l'Experience, & l'autre par la Raison, & que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des verités dont on est assuré, parcequ'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres verités qu'on connoît.*

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, que ces expressions de Monsieur Regis n'indiquent point que nous connoissons des rapports entre les actions de l'homme & la providence de Dieu, qui nous paroissent incompatibles avec notre liberté. Il ajoute, que ce sont des expressions menagées, qui affoiblissent l'état de la question. *Les Auteurs supposent (dit-il) que la difficulté vient uniquement de ce qu'il nous manque des lumières; au lieu qu'ils devroient dire qu'elle vient principalement des lumières que nous avons, & que nous ne pouvons accorder (au sentiment de M. Bayle) avec nos mysteres. C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet Ouvrage, que si les mysteres étoient*

toient irreconciliables avec la Raison, & s'il y avoit des objections insolubles ; bien loin de trouver le mystere incomprehensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystere, mais seulement de la Religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces experiences internes, sur lesquelles les Cartesiens établissent la liberté : mais il commence par des réflexions, dont je ne saurois convenir. *Ceux qui n'examinent pas à fond (dit-il Dictionn. art. Helen. let. TΔ.) ce qui se passe en eux, se persuadent facilement qu'ils sont libres, & que si leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est par un choix dont ils sont les maitres. Ceux qui font un autre jugement, sont des personnes qui ont étudié avec soin les ressorts & les circonstances de leurs actions, & qui ont bien réfléchi sur le progrès du mouvement de leur ame. Ces personnes-là pour l'ordinaire doutent de leur franc-arbitre, & viennent même jusqu'à se persuader, que leur Raison & leur Esprit sont des esclaves, qui ne peuvent résister à la force qui les entraîne où ils ne voudroient pas aller. C'étoient principalement ces sortes de personnes, qui attribuoient aux Dieux la cause de leurs mauvaises actions.*

296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la Philosophie goûtée mediocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réfléchissent sur leurs actions : il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui ; & que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, & se trace dans le vuide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa*. Mais
une

une méditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions & les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

297. Cependant M. Bayle cite des Poètes, qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur les Dieux. Médée parle ainsi chez Ovide :

*Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.*

Et un peu après Ovide lui fait ajouter :

*Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet : video meliora proboque,
Deteriora sequor.*

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison :

*.. Di-ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus sit dira cupido?*

298. Monsieur Wittichius paroît avoir cru, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente. Car dans sa Dissertation de *providentia Dei actuali* (n. 61.) il fait consister le libre-arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre ame, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous détermine. Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement ; & que plus l'action de Dieu est efficace & puissante sur nous, plus sommes-nous les

les maîtres de nos actions. *Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.* Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre: mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient entant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réalité absolue des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, & des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action: mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La Grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un *dic cur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille & qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que M. Bayle, & le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les Cartesiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, & dignes de considération, & se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140. (Tom. III. p. 761.

p. 761. seqq.) Les voici : Par le sentiment clair & net que nous avons de notre existence , nous ne discernons pas si nous existons par nous-mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voie des réflexions ; c'est-à-dire qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes de nous conserver autant que nous voudrions , & de nous délivrer de la dépendance des Êtres qui nous environnent , &c. Il est même sûr que les Payens : [il faut dire la même chose des Sociniens , puisqu'ils nient la création] ne sont jamais parvenus à la connoissance de ce dogme véritable que nous avons été faits de rien , & que nous sommes tirés du néant à chaque moment de notre durée. Ils ont donc cru faussement que tout ce qu'il y a de substances dans l'Univers, existent par elles-mêmes, & qu'elles ne peuvent jamais être anéanties : & qu'ainsi elles ne dépendent d'aucune autre chose qu'à l'égard de leurs modifications, sujettes à être détruites par l'action d'une cause externe. Cette erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sentons point l'action créatrice qui nous conserve , & que nous sentons seulement que nous existons ; que nous le sentons, dis-je, d'une manière qui nous tiendrait éternellement dans l'ignorance de la cause de notre être , si d'autres lumières ne nous secouroient ? Disons aussi, que le sentiment clair & net, que nous avons des actes de notre volonté, ne nous peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence. Il faut recourir à la réflexion ou à la méditation , afin de faire ce discernement. Or je mets en fait, que par des méditations purement philosophiques , on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volontés : car toute personne qui exami-

mi-

minera bien les choses , connoitra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté , nous aurions les mêmes sentimens d'expérience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez , par plaisir , que Dieu ait réglé de telle sorte les loix de l'union de l'ame & du corps , que toutes les modalités de l'ame sans en excepter aucune soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau ; vous comprendrez qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprouvons : il y aura dans notre ame la même suite de pensées , depuis la perception des objets des sens qui est sa première démarche , jusqu'aux volitions les plus fixes , qui sont sa dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées , celui des affirmations , celui des irresolutions , celui des velleités & celui des volitions. Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure , soit que nous le produisions nous-mêmes , il sera également vrai que nous voulons , & que nous sentons que nous voulons ; & comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle nous imprime , nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment , & qu'ils nous menent selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous ne sentirions point de contrainte : vous savez la maxime , voluntas non potest cogi. Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à-la-fois [en sorte pourtant que la priorité de nature , ou si l'on veut même une priorité d'instant réel, conviendrait au desir de se mouvoir] le mouvement vers un certain point de l'horizon , & l'envie de se tourner de ce côté-là , seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle-même pour executer les desirs qu'elle formeroit ? Je suppose qu'elle ne sauroit point qu'il y eût des

des vents , ni qu'une cause extérieure fût changer tout-à-la-fois, & sa situation, & ses desirs. Nous voilà naturellement dans cet état : nous ne savons point si une cause invisible nous fait passer successivement d'une pensée à une autre. Il est donc naturel que les hommes se persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes. Mais il reste à examiner s'ils se trompent en cela, comme en une infinité d'autres choses qu'ils affirment par une espèce d'instinct, & sans avoir employé les méditations philosophiques. Puis donc qu'il y a deux hypothèses sur ce qui se passe dans l'homme ; l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif ; l'autre, qu'il a des vertus actives ; on ne peut raisonnablement préférer la seconde à la première, pendant que l'on ne peut alleguer que des preuves de sentiment : car nous sentirions avec une égale force que nous voulons ceci ou cela , soit que toutes nos volitions fussent imprimées à notre âme par une cause extérieure & invisible, soit que nous les formassions nous-mêmes.

300. Il y a ici des raisonnemens fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires ; mais ils cessent par rapport au système de l'Harmonie préétablie , qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. M. Bayle met en fait , par exemple , que par des méditations purement Philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée , que nous sommes la cause efficiente de nos volitions ; mais c'est un point que je ne lui accorde pas : car l'établissement de ce système montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, & qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance , excepté le concours ordinaire de Dieu.

Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, & non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avoit cru. M. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons, (ch. 170. p. 1132.) que s'il y avoit un *Fatum Astrologicum*, il ne détruiroit point la liberté; & je le lui accorderois, si elle ne consistoit que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est *spontanée*, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Et c'est ainsi que nos actions & nos volontés dependent entierement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parceque nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir presentement, comme j'ai montré ci-dessus; ce qui n'est pourtant pas *velleté*, à proprement parler: & c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, & sensible même, sur nos actions & sur nos volontés; mais qui resulte de la spontanéité, jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la *spontanéité* & l'*intelligence*, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les Scholastiques en demandent encore une troisième, qu'ils appellent l'*indifférence*.

The first of these is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs. The second is the fact that the public has been largely responsible for the present state of affairs. The third is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs.

The first of these is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs. The second is the fact that the public has been largely responsible for the present state of affairs. The third is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs.

The first of these is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs. The second is the fact that the public has been largely responsible for the present state of affairs. The third is the fact that the medical profession has been largely responsible for the present state of affairs.

exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. M. Bayle la refute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; & cependant il est étonnant qu'il paroît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Diction. art. Buridan, Cit. 13.) *Ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se déterminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des deux objets opposés. Car ils prétendent que notre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté: J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci ou dans cela.*

305. Tout ceux qui admettent un libre-arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à M. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin & les Thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre; & l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle employoit lui-même contre la manière des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spé-

ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit : *Il y a pour le moins deux voyes , par lesquelles l'homme se peut dégager des pièges de l'équilibre. L'une est celle que j'ai déjà alléguée : c'est pour se flatter de l'agréable imagination , qu'il est le maître chez lui , & qu'il ne dépend pas des objets. Cette voye se trouve bouchée : on a beau vouloir faire le maître chez soi , cela ne fournit rien de déterminant , & ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit : Il feroit cet acte : Je veux préférer ceci à cela , parce qu'il me plaît d'en user ainsi. Mais ces mots , parcequ'il me plaît , parcequ'il tel est mon plaisir , renferment déjà un penchant vers l'objet qui plaît.*

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi : *Et alors ce qui le détermineroit , ne seroit pas pris de l'objet ; le motif ne seroit tiré que des idées qu'ont les hommes de leurs propres perfections , ou de leurs facultés naturelles. L'autre voye est celle du sort ou du bazar : la courte-paille décideroit. Cette voye a issue , mais elle ne va pas au but : c'est changer de question , car ce n'est pas alors l'homme qui décide ; ou bien si l'on prétend que c'est toujours l'homme qui décide par le sort , l'homme même n'est plus dans l'équilibre , parceque le sort ne l'est point , & l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature , qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'étonne un peu , qu'un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de Buridan ; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible , l'Univers ne pouvant jamais être mi-parti,*

parti, en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part & d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre l'indifférence chimerique ou absolument indéfinie. Cicéron avoit dit (dans son *Livre de fato*) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie aux mouvemens volontaires des ames, parceque ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (*Dictionn. artic. Epicure*, p. 1143.) réplique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la détermination reste toujours, & l'échappatoire de Carneade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, (*Rep. à Provenc. ch. 90. T. 2. p. 229.*) qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre prétendu est incomparablement plus avantageuse. *J'entens* (dit-il) *une liberté qui suit toujours les jugemens de l'esprit, & qui ne puisse résister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois point de gens qui ne conviennent que la vérité clairement connue nécessite* (détermine plutôt, à moins qu'on ne parle d'une nécessité morale) *le consentement de l'ame; l'expérience nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les Ecoles, que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté; & que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la vérité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne croit jamais le faux entant que faux, & on n'aime jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'entendement une détermination naturelle au vrai en general.*

Et à chaque vérité particulière clairement connue. Il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien en general : d'où plusieurs Philosophes concluent que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes nécessités à les aimer. L'entendement ne suspend ces actes, que quand les objets se montrent obscurément, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou véritables : Et de là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en équilibre, que lorsque l'ame est incertaine si l'objet qu'on lui présente est un bien à son égard : mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache nécessairement à cet objet-là, jusqu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la déterminent d'une autre manière. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croient trouver une assez ample matière de mérite Et de démerite, parcequ'ils supposent que ces jugemens de l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble, Et à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort sçavans hommes (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia & libero arbitrio c. 8. & 9. & Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopi) qui soutiennent par des raisons très-pressantes, que la volonté suit toujours nécessairement le dernier acte pratique de l'entendement.

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connoissance bien claire du meilleur détermine la volonté ; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire & le certain ou l'infailible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois ; & distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive toujours le

le jugement de l'entendement : toutes les Créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions , ou à des perceptions au moins , qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les Bienheureux , en vertu des loix de la Nature & du Système des choses préétablies par rapport à eux ; ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous , qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *Anges* & les *Bienheureux* sont des Créatures aussi-bien que nous , où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes. Suarez a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (*Traité de l'Oraison*, liv. 1. ch. 11.) que Dieu a réglé les choses par avance , en sorte que leurs prières , quand elles se font avec une volonté pleine , réussissent toujours : c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous , outre le jugement de l'entendement , dont nous avons une connoissance expresse , il s'y mêle des perceptions confuses des sens , qui font naître des passions & même des inclinations insensibles , dont nous ne nous appercevons pas toujours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallele entre le rapport de l'entendement au vrai , & de la volonté au bien ; il faut savoir qu'une perception claire & distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessaire par-là. Mais quelque perception qu'on ait du bien , l'effort d'agir après le jugement , qui fait à mon avis l'essence de la volonté en est dis-

tingué : ainsi, comme il faut du tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, & même changé, par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, & qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre ame a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connoit, & qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur : sur-tout lorsque l'entendement ne procede en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement & la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourroit penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221.) *Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'ame de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'indifférence quant au bien, en general ; ce seroit plutôt un desordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvoit dire veritablement : Peu m'importe d'être heureux, ou malheureux ; je n'ai pas plus de détermination à aimer le bien, qu'à le haïr ; je puis faire également l'un & l'autre. Or si c'est une qualité louable & avantageuse que d'être déterminé quant au bien en general, ce ne peut pas être un défaut que de se trouver nécessité quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour notre bien. Il semble même que ce soit une conséquence nécessaire, que si l'ame n'a point de liberté d'indifférence quant au bien en general, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement que ce sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une ame, qui ayant formé ce jugement-là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, & même de les haïr, & qui diroit : Je connois clairement que ce sont des biens pour*

pour moi , j'ai toutes les lumieres necessaires sur ce point-là ; cependant je ne veux point les aimer , je veux les haïr ; mon parti est pris , je l'exécute ; ce n'est pas qu'aucune raison [c'est-à-dire , quelque autre raison que celle qui est fondée sur tel est mon bon-plaisir] m'y engage , mais il me plaît d'en user ainsi : que penserions-nous , dis-je , d'une telle ame ? Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite ; & plus malheureuse , que si elle n'avoit pas cette liberté d'indifférence ?

313. Non seulement la doctrine qui soumet la volonté aux derniers actes de l'entendement , donne une idée plus avantageuse de l'état de l'ame ; mais elle montre aussi qu'il est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là , que par celui de l'indifférence : car il suffira de lui éclairer l'esprit sur ses véritables intérêts , & tout aussi tôt sa volonté se conformera aux jugemens que la Raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté indépendante de la Raison , & de la qualité des objets clairement connus ; il sera le plus indisciplinable de tous les animaux , & l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les conseils , tous les raisonnemens du monde pourront être très-inutiles : vous lui éclairerez , vous lui convaincrez l'esprit ; & néanmoins sa volonté fera la fière , & demeurera immobile comme un rocher. *Virgil. Æn. lib. 6. v. 470.*

Non magis incepto vultum sermone movetur,
Quàm si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

Une quinte , un vain caprice la fera roidir contre toutes sortes de raisons ; il ne lui plaira pas d'aimer son bien clairement connu , il lui plaira de le haïr. Trouvez-vous , Monsieur , qu'une telle faculté soit

le plus riche présent que Dieu ait pu faire à l'homme, & l'instrument unique de notre bonheur? N'est-ce pas plutôt un obstacle à notre félicité? Est-ce de quoi se glorifier, que de pouvoir dire: J'ai méprisé tous les jugemens de ma Raison, & j'ai suivi une route toute différente, par le seul motif de mon bon-plaisir? De quels regrets ne seroit-on pas déchiré en ce cas-là, si la détermination qu'on auroit prise étoit dommageable? Une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile aux hommes; parce que l'entendement ne représenteroit pas assez bien toute la bonté des objets, pour ôter à la volonté la force de la réjection. Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme qu'il fût toujours nécessairement déterminé par le jugement de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action: car par ce moyen il parviendrait plus facilement & plus certainement à son but.

314. Je remarque encore sur ce discours, qu'il est très vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, & qui fût sans aucune raison déterminante, seroit aussi nuisible & même choquante, qu'elle est impraticable & chimerique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très vrai aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition; & aussi-tôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte, & on tombe dans le cas d'un homme qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plutôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussi-tôt que l'on dit: *Je méprise les jugemens de ma Raison par le seul motif de mon bon-plaisir, il me plaît d'en user ainsi; c'est autant que*

si

si l'on disoit : Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préféreroit la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de conséquence, un homme sage même agisse irrégulièrement & contre son intérêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, & même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le Roi des Philiistins.

316. M. Bayle ajoute encore bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement, seroit une grande imperfection. Il observe. (p. 225.) que même selon les Molinistes, *l'entendement qui s'acquitte bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE MEILLEUR*. Il introduit Dieu (ch. 91. pag. 227.) disant à nos premiers Peres dans le Jardin d'Eden : *Je vous ai donné ma connoissance, la faculté de juger des choses, & un plein pouvoir de disposer de vos volontés. Je vous donnerai des instructions & des ordres : mais le franc-arbitre que je vous ai communiqué est d'une telle nature, que vous avez une force égale, (selon les occasions) de m'obéir & de me disobéir. On vous tentera : si vous faites un bon usage de votre liberté, vous serez heureux ; & si vous en faites un mauvais usage, vous serez malheureux. C'est à vous de voir si vous voulez me demander comme une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abuser de votre liberté, lorsque*

que vous en formerez la résolution, ou que je vous en empêche. Songez-y bien, je vous donne vingt & quatre heures..... Ne comprenez-vous pas clairement (ajoute M. Bayle) que leur Raison, qui n'avoit pas été encore obscurcie par le péché, leur eût fait conclure qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permettre qu'ils se perdiſſent par le mauvais usage de leurs forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par un faux point-d'honneur de se conduire lui-même, eût refusé une direction Divine qui eût mis sa félicité à couvert, il auroit été l'original des Phaltons & des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assistance des Dieux, & qui disoit que les plus poltrons feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.

317. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80.) qu'on ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en-haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct tumultueux qui s'étoit élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joye extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que notre Ange gardien, ou qu'un je ne sai quoi, qu'on se représente sous le nom vague de *fortune*, nous a poussé à cela. En effet, Sylla & Cesar se glorifioient plus de leur fortune, que de leur conduite. Les Payens, & particulièrement les Poëtes (Homere sur-tout) déterminoient leurs Héros par l'impulsion Divine. Le Héros de l'Eneïde ne marche que sous la direction d'un Dieu. C'étoit un éloge très-fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient & par leurs troupes, & par leurs Dieux qu'ils pré-

prêtoient à leurs Generaux: *Te copias, te confilium & tuos præbente Divas*, dit Horace. Les Generaux combattoient sous les *auspices* des Empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du Ciel; on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux, que les Mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, & que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, ch. 83. *un Philosophe Stoïcien, qui attache à tout une fatale nécessité, est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera que bien loin de se plaire qu'on ait délibéré longtems, & choisi enfin le parti le plus bonnête, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans résister le moins du monde on rejetteroit une tentation. Un homme, à qui l'on propose de faire une action opposée à son devoir, à son bonheur, & à sa conscience, & qui répond sur le champ qu'il est incapable d'un tel crime, & qui en effet ne s'en trouve point capable, est bien plus content de sa personne que s'il demandoit du tems pour y songer, & s'il se sentoît irresolu pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir déterminer entre deux partis, & l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours d'en-haut, nous poussât à faire un bon choix. Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, & que c'est pour cela que.*
Dieu

Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, & plus elle se détermine par le bien & par la raison. Et l'on préférera toujours le naturel de Caton, dont Velleïus disoit qu'il lui étoit impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien aises de représenter & d'appuyer ces raisonnemens de M. Bayle contre l'indifférence vague, tant pour éclaircir la matière, que pour l'opposer à lui-même, & pour faire voir qu'il ne devoit donc point se plaindre de la prétendue nécessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifférence vague & au hasard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prévalante de la Raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu; & l'indifférence vague est quelque chose de chimerique. Il n'y a donc que la plus forte raison, qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de notre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien & du mal, qui nous trompent; au lieu que Dieu est toujours porté au vrai & au plus grand bien, c'est-à-dire au vrai bien absolument, qu'il ne sauroit manquer de connoître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contents de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudroient encote l'exempter de la certitude

tude & de la détermination, c'est à dire de la raison
 & de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quel-
 ques Scholastiques, gens qui s'embarassent souvent
 dans leurs subtilités, & prennent la paille des
 termes pour le grain des choses. Ils conçoivent
 quelque notion chimerique, dont ils se figu-
 rent de tirer des utilités, & qu'ils tâchent de
 maintenir par des chicanes. La pleine indiffe-
 rence est de cette nature: l'accorder à la volon-
 té, c'est lui donner un privilege semblable à ce-
 lui que quelques Cartesiens & quelques Mysti-
 ques trouvent dans la Nature Divine; de pou-
 voir faire l'impossible, de pouvoir produire des
 absurdités, de pouvoir faire que deux proposi-
 tions contradictoires soient vraies en même tems.
 Vouloir qu'une détermination vienne d'une plei-
 ne indifférence absolument indéterminée, est
 vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on
 suppose que Dieu ne donne pas cette déterminat-
 ion: elle n'a donc point de source dans l'ame,
 ni dans le corps, ni dans les circonstances, puis-
 que tout est supposé indéterminé; & la voilà
 pourtant qui paroît & qui existe, sans prépara-
 tion, sans que rien s'y dispose, sans qu'un An-
 gel, sans que Dieu même puisse voir ou faire
 voir comment elle existe. C'est non seulement
 sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-
 même. Cette doctrine introduit quelque chose
 d'aussi ridicule que la déclinaison des Atomes
 d'Epicure dont nous avons déjà parlé, qui pré-
 tendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne
 droite, se détournoit tout d'un coup de son che-
 min sans aucun sujet, seulement parceque la vo-
 lonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu re-
 cours que pour sauver cette prétendue liberté de
 pleine indifférence, dont il paroît que la chime-
 re

re a été bien ancienne; & l'on peut dire avec raison: *Cbimera Cbimeram parit.*

321. Voici comme Monsieur Marchetti l'a exprimé dans sa jolie Traduction de Lucrece en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour *: Lib. 2.

*Mà cb'i principii non corran punto
Della lor dritta via, cbi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa, e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera volontà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.*

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les Dieux & toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, & les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322.

* Elle a été imprimée depuis la premiere Edition de cet Ouvrage, à Londres en 1717.

322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gaignoit rien, sinon qu'il trompoit plus aisément des gens peu attentifs, en transferant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'ame; parceque la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoi Cicéron & M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, & d'épargner, & même de louer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: & je ne comprends pas, comment M. Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeller le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet; comme, si l'ame, qui est le siege de la Raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que les corps.

323. Il est vrai que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, *τὸ αὐτοκίνητον*, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, & a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat*. Mais si l'ame est active par elle-même, (comme elle l'est en effet)

c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action, comme la matière, & qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'Harmonie préétablie, l'ame trouve en elle-même, & dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par-là elle étoit déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le tems, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence, (telle qu'il faut l'admettre) n'exclut point les inclinations, & ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au Provincial, chap. 139. p. 748. & suiv.) qu'on peut comparer l'ame à une balance, où les raisons & les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux; & qui panche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la Raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte, est volontaire & libre; & cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du
fou-

souvenir des biens qu'on perd ; & l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposés approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promptement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'ame avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un recipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se présentent : ce sont des volontés antecedentes ; mais la volonté consequente, qui en est le resultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maitre chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la Raison : il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, & il sera capable d'arrêter l'impetuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe lui avoit donné, de reciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colere : cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius & la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particuliere, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Aug-

guste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en tems & lieu, la passion l'emportera sur la Raïson. Le cocher est le maitre des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, & comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, & alors il faudra pour un tems abandonner les rênes :

Fertur equis auriga, nec audit currus babenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'ame sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière *indirecte*; à peu près comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté, que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maitres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le Monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses Etats, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, indépendant des raisons & des moyens, que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, & ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'a-
vec

vec ordre; & comment l'homme pourroit-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu, l'empire du Sage, est celui de la Raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus desirables, & par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'ame est la maitresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753.) elle n'a qu'à vouloir, & aussitôt ce chagrin & cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffiroit à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (pag. 758.) Pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifférence, (dit-il) s'ils sont les maitres chez eux? Mais cette objection est justement comme si je demandois pourquoi un pere de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquérir, mais par adresse, & non pas comme du tems des Fées, ou du Roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maitre chez soi, il faudroit être le maitre de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoître la constitution & les qualités de son objet, & y accommoder ses operations. Ce n'est donc pas en un moment, & par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, & qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer, que les chagrins & les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques-

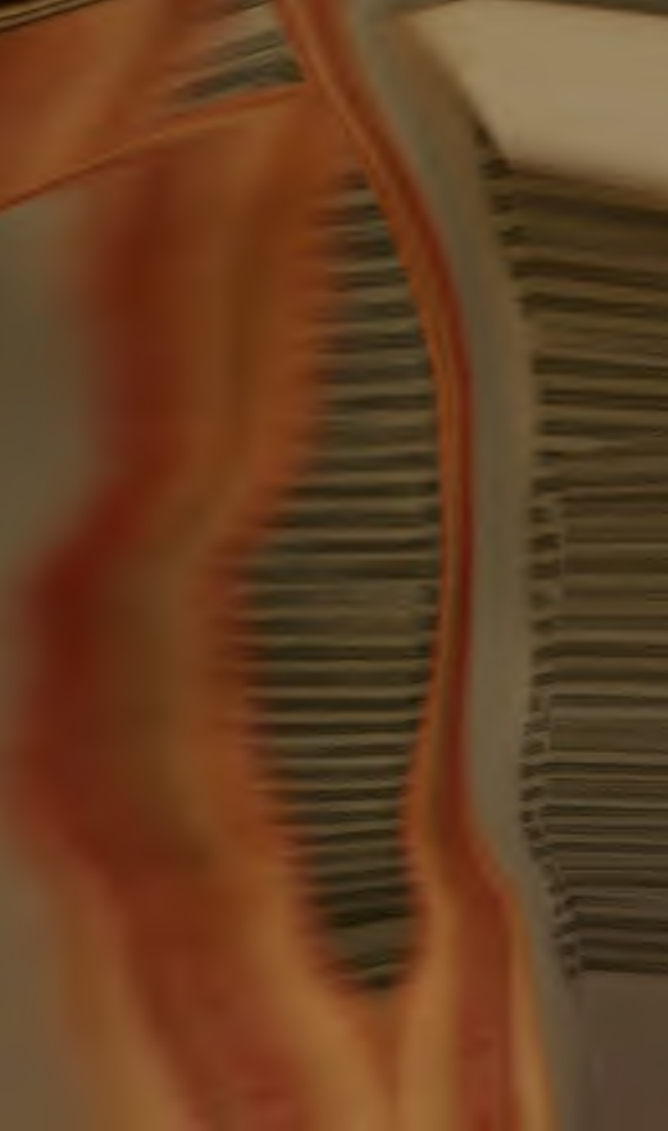
uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, & de la Grace divine. Les Ascétiques & les vrais Mystiques en peuvent parler par expérience; & même un véritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, & c'est un des principaux moyens dont l'ame se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes & les Molinistes paroissent favoriser l'indifférence vague, (ils le paroissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue) les Thomistes & les Augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un Auteur qui a coutume d'aller au solide; & le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître, & n'admettent point que l'ame se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux Thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain, qui faisoit assez souvent bande à part, & qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination; & il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'ame, & de ce qui l'environne, la raison de ses déterminations.

331. Les anciens Stoïciens ont été à peu près en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même tems pour la détermination, & contre la nécessité; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire. Cicéron dit dans son Livre de Fato, que Démocrite, Heraclite, Empédocles,

docles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposés, (il entend peut-être Epicure & les Academiciens) & que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence & la liberté, & est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des Scholastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la verité déterminée des événemens futurs, en nioit la necessité. Si les Scholastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coïmbre, Auteurs d'un Cours celebre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systême de l'Harmonie generale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la faturition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes & dans ses raisons.

332. Ciceron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Ciceron étoit tronqué, & qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien: (Noët. Att. Lib. 6. c. 2.) le voici en abrégé: Le destin est la connexion inévitable & éternelle de tous les événemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, & que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond, que le mal vient de la premiere consti-





tution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue, (suivant Cicéron) entre les causes principales & les causes accessoires; & se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité & la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure; au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, & reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarasse d'une telle maniere, que bon-gré mal-gré il confirme la necessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn. artic. Chrysippe let. H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du borbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait : & qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une maniere qui le rendra necessaire. Juste Lipse répond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matiere; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelquefois trop grossiere & trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les Fragmens d'Onomaüs & de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la Préparation Evangelique (lib. 6. c. 7. 8.), & surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens, rapportée artic. Pauliciens let. G. Mais cette réfutation n'est

n'est pas grand' chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; & il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; & nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. Livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il prétend que le mal sert à faire connoître le bien, (raison qui n'est pas suffisante ici) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second Livre de la Nature, (comme Plutarque le rapporte lui-même) disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une Comedie, qui ne valent rien par eux-mêmes, & qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poëme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou Inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne Comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premierement, que le Monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal répondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comedie, au lieu que la vie humaine fourmille

de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus : car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, & il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la *matiere*, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la *matiere* en elle-même est indifferente pour toutes les formes, & Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres & les figures, & non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles & nécessaires; car elles se trouvent dans la region idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point Auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné & donné l'existence: & il a permis le mal, parcequ'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la region des possibles, que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, & à la bonté de Dieu, & ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'Univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promtitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nôtre, qui

qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; & cela fait voir que si nous étions assez informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. M. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, let. T.) qu'Aulugelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe prétend que le mal est venu *par concomitance*. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent; & secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; & enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la créature, est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, & autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper & s'égarer, est un désavantage; & d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'étoit

n'étoit point libre & exempt de la nécessité, aucune créature ne le feroit. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, & elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particuliere primitive, c'est-à-dire indépendante des loix ou des volontés generales ; elle seroit déraisonnable. Il ne sauroit se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination ; & cette raison mene nécessairement à quelque énonciation generale. Le Sage agit toujours *par principes* ; il agit toujours *par regles*, & jamais *par exceptions*, que lorsque les regles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte ; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en resultera quelque troisieme parti ; & dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais *d'exceptions originales*, auprès de celui qui agit toujours regulierement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'Election & la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paroisse, mais veritablement sans aucune raison, même cachée ; ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, & les perfections divines. Un tel *decret absolument absolu* (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable : mais Luther & Calvin en ont été bien éloignés ; le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu ; & le second pro-

proteste expressement, que ces raisons sont justes & saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le Traité de Calvin de la Prédestination, dont voici les propres paroles: *Dieu avant la chute d'Adam a-voit délibéré ce qu'il avoit à faire, & ce pour des causes qui nous sont cachées.... Il reste donc qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.*

339. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, & ne sauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon-sens, & extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux Philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès & dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon-sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnoître. Nous avons vu ci-dessus, comme l'excellent M. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, & qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu: il a cru défendre par-là la cause de Dieu, & l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de Monsieur Diroys & d'autres, qui ont donné aussi dans cette étrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, & nous mettre dans l'impossibilité de dire, ou même d'espérer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnemens de M. Bayle, & lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paroît encore par rapport aux loix du regne de la Nature; il les croit arbitraires & indifferentes, & il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le regne de la Grace, s'il ne se fût point attaché à ces loix, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit sur-tout à l'égard de la loi de l'union de l'ame & du corps. Car il est persuadé, avec les Cartesiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'ame à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui représente ces mouvemens, ou qui leur ressemble; de sorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, & autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de tout-autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent, que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes, & si contraires aux maximes fondamentales de la Raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie, que la nécessité où le Philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison; & cela vaut bien la déclinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu, ou que la Nature opere, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la Nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables; & dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Regis, celebre Cartesien, avoit soutenu dans sa Metaphysique (part. 2. liv. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre general de la Nature. *A ne considerer (dit-il) que la puissance de Dieu, & la nature de l'homme en elles-mêmes; il est très facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait: mais si l'on veut considerer l'homme, non en lui même, & séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'Univers, & une partie qui est soumise aux loix generales des mouvemens, on sera obligé de reconnoître que l'homme est aussi parfait qu'il l'a pu être.* Il ajoûte, que nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus propre que la douleur, pour conserver notre corps. Monsieur Regis a raison en general, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'Univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme; l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'especes, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espece d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le Genre-humain parvienne avec le tems à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer presentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait: mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace & dans le tems, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit necessaire pour avertir les hommes du

du peril. Mais cet Auteur le pousse trop loin, (Rép. au Provinc. ch. 77. Tom. 2. p. 104.) Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effet, & que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvoit lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expedient ne paroît pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle: il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque pressentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, & ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coutume de servir plutôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, & d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter; & comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidens qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'ame. Cependant je ne voudrois pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'Univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrêtée par la continuité

tinuité qu'on fait cesser; & à cet égard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'Univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le Soleil; le corps de cet animal étant une maniere de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les desirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit en un moment, comme bon lui sembloit; & la solution de la continuité lui nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre Globe, au siècle où nous sommes; & le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair & d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe: c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croye que les idées que l'ame conçoit par rapport aux sentimens du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les loix du mouvement sont entièrement arbitraires. *Je voudrois savoir*, dit-il, (chap. 166. T. 3. pag. 1080.) *si Dieu a établi par un acte de sa liberté d'indifference les loix generales de la communication des mouvemens, & les loix particulieres de l'union de l'ame humaine avec un corps organisé? En ce cas, il pouvoit établir de tout autres loix, & adopter un système dont les suites n'enfermassent ni le mal moral, ni le mal physique. Mais si l'on répond que Dieu a été nécessité par la souveraine sagesse à établir les loix qu'il a établies, voilà le Fatum des Stoïciens,*

P

Tome II.

cions, à pur & à plein. La sagesse aura marqué un chemin à Dieu, dont il lui aura été aussi impossible de s'écarter que de se détruire soi-même. Cette objection a été assez détruite: ce n'est qu'une nécessité morale; & c'est toujours une heureuse nécessité, d'être obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paroît que la raison qui fait croire à plusieurs que les loix du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive & que respective, totale & partielle. Mes principes, qui portent cette matiere où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, & ont converti quelques autres personnes d'un savoir & d'un mérite reconnu. J'ai découvert en même tems, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la Nature, & sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme seroit une proposition Geometrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection & de l'ordre; elles sont un effet du choix & de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces loix de plusieurs manieres, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument Geometrique. De sorte que ces belles

les loix font une preuve merveilleuse d'un Etre intelligent & libre, contre le système de la nécessité absolue & brute de Straton ou de Spinoza.

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, en supposant que l'effet est toujours égal-en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours : mais cet axiome d'une Philosophie supérieure ne sauroit être démontré geometriquement. On peut encore employer d'autres principes de pareille nature ; par exemple, ce principe, que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une repugnance au changement externe, & ne sauroit être tiré ni de l'étendue, ni de l'impénétrabilité ; & cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, & réussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement : il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble ; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la Logique, de l'Arithmétique & de la Geometrie.

347. Il semble, en considerant l'indifference de la matiere au mouvement & au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui seroit en mouvement ; auquel cas il y auroit action sans réaction, & un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle nécessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse appelé A, que ce mouvement doit a-

voir les propriétés de celui qu'elle auroit, si elle alloit moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse & de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des Globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces mêmes Globes concourans feroient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse; mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mû dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés: cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, & Dieu a choisi des loix qui le produisent: mais on n'y voit aucune nécessité Geometrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui relève la beauté des loix que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant, & qui est une espèce de pierre de touche, dont les règles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche & d'autres, ne sauroient soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la République
des

des Lettres de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considerer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; & de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; & il faut qu'ensuite de cette consideration, la regle generale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la regle; ce qui réussit dans les veritables loix des mouvemens, & ne réussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes & par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'experience ne leur sera point favorable.

349. Ces considerations font bien voir que les loix de la Nature qui reglent les mouvemens ne sont ni tout à-fait necessaires, ni entierement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de difference entre ces trois cas, savoir premierement, *une necessité absolue*, metaphysique ou geometrique, qu'on peut appeller *aveugle*, & qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, *une necessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; & enfin en troisieme lieu, quelque chose *d'arbitraire absolument*, dépendant d'une indifference d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a aucune raison suf-

fisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre, ou ce qui est absolument nécessaire, avec ce qui est déterminé par la raison du meilleur ; ou la liberté qui se détermine par la raison, avec une indifférence vague.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de Monsieur Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la Nature se pourroit passer de lui, & faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela seroit vrai, si par exemple les loix du mouvement, & tout le reste, avoit sa source dans une nécessité Geometrique de causes efficientes ; mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus précieux des Naturalistes. Le Docteur Jean-Joachim Becherus Medecin Allemand, connu par des Livres de Chymie, avoit fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençoit : *O sancta mater Natura, aeterna rerum ordo.* Et elle aboutissoit à dire, que cette Nature lui devoit pardonner ses défauts, puisqu'elle en étoit cause elle-même. Mais la Nature des choses prise sans intelligence & sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considéroit pas assez qu'il faut que l'Auteur des choses (*Natura naturans*) soit bon & sage ; & que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfection de l'Univers, & où les dé-

défauts & les pechés ne font pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, & contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; & parlant du Peripateticien Straton (Rép. au Provincial, ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui soutenoit que tout avoit été produit par la nécessité d'une Nature déstituée d'intelligence, il veut que ce Philosophe étant interrogé, *pourquoi un arbre n'a point la force de former des os & des veines*, auroit dû demander à son tour, *pourquoi la matière a précisément trois dimensions, pourquoi deux ne lui auroient point suffi, pourquoi elle n'en a pas quatre?* Si l'on avoit répondu, *qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de trois dimensions*, il eût demandé la cause de cette impossibilité. Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendoit du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point des Globes Planétaires, ou des Terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'Univers, où la fable des Bernacles d'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naître des arbres) se trouve véritable, & s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourroit dire:

----- *populos umbrosa creavit
Fraxinus, & fata viridis puer excidit alno?*

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière: le nombre ternaire est déterminé, non pas par la raison du meilleur; mais par une nécessité Géométrique: c'est parceque les Géomètres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois li-

gues droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du Sage, & la nécessité brute de Straton & des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement & la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, & la raison du nombre ternaire des dimensions : la première consistant dans le choix du meilleur, & la seconde dans une nécessité Geometrique & aveugle.

352. Après avoir parlé des loix des corps, c'est-à-dire des regles du mouvement, venons aux loix de l'unjon de l'ame & du corps; où M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial, (ch. 84. p. 163. Tom. 2.) *C'est une question embarrassante, si les corps ont quelque vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'ame de l'homme. Si l'on répond qu'oui, l'on s'engage dans un furieux labyrinthe: car puisque l'ame de l'homme est une substance immatérielle, il faudra dire que le mouvement local de certains corps est une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui est contraire aux notions les plus évidentes que la Philosophie nous donne. Si l'on répond que non, on sera contraint d'avouer que l'influence de nos organes sur nos pensées ne dépend ni des qualités intérieures de la matière, ni des loix du mouvement, mais d'une institution arbitraire du Créateur. Il faudra donc qu'on avoue qu'il a dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier telles pensées de notre ame à telles & à telles modifications de notre corps, après avoir même fixé toutes les loix de l'action des corps les uns sur les autres.*

autres. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'Univers aucune portion de la matière, dont le voisinage nous puisse nuire, qu'autant que Dieu le veut bien ; & par conséquent, que la Terre est aussi capable qu'un autre lieu, d'être le séjour de l'homme heureux Enfin il est évident que pour empêcher les mauvais choix de la liberté, il n'est point besoin de transporter l'homme hors de la Terre. Dieu pourroit faire sur la Terre à l'égard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quant aux bonnes œuvres des prédestinés, lors qu'il en fixe l'événement, soit par des grâces efficaces, soit par des grâces suffisantes, qui sans faire nul préjudice à la liberté sont toujours suivies du consentement de l'ame. Il lui seroit aussi aisé de produire sur la Terre que dans le Ciel la détermination de nos ames à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps & aux ames sur ce Globe de la Terre, soit par des voyes naturelles, soit par des grâces extraordinaires, qu'il auroit été un Paradis perpetuel, & un avant-goût de l'état celeste des bienheureux ; & rien n'empêche même qu'il n'y ait des Terres plus heureuses que la nôtre : mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, M. Bayle n'a point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, & tout plein de suppositions, dont les Auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison ; ce sont deux défauts d'un système, qui l'éloignent le plus de la véritable Philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord, que M. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'Harmonie préétablie, qu'il avoit examiné autrefois, & qui venoit si à propos ici. Mais

comme dans ce système tout est lié & harmonique, tout va par raisons, & rien n'est laissé en blanc ou à la temeraire discretion de la pure & pleine indifférence; il semble que cela n'accommodoit point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parcequ'il n'y avoit encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accommodoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarasser les Philosophes, & faire voir la foiblesse de notre Raison: & je crois que jamais Arcefilas ni Carneade n'ont soutenu le pour & le contre avec plus d'éloquence & plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la Verité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Academiciens, ce que Lipse & Sciopplus avoient fait pour les Stoïciens, & M. Gassendi pour Epicure, & ce que M. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la Salle de la Sorbonne, & lui dirent qu'on y avoit disputé durant quelques siècles: *Qu'y a-t-on conclu?* leur dit-il.

354. M. Bayle poursuit: (p. 166.) *Il est vrai que depuis que les loix du mouvement ont été établies telles que nous les voyons dans le Monde, il faut de toute nécessité qu'un marteau qui frappe*

pe une noix , la casse , & qu'une pierre tombée sur le pied d'un homme , y cause quelque contusion , ou quelque dérangement des parties. Mais voilà tout ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur le corps humain. Si vous voulez qu'outre cela elle excite un sentiment de douleur , il faut supposer l'établissement d'un autre Code , que celui qui regle l'action & la réaction des corps les uns sur les autres ; il faut , dis-je , recourir au système particulier des loix de l'union de l'ame avec certains corps. Or comme ce système n'est point nécessairement lié avec l'autre , l'indifférence de Dieu ne cesse point par rapport à l'un , depuis le choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux systèmes avec une pleine liberté , comme deux choses qui ne s'entresuivoient point naturellement. C'est donc par un établissement arbitraire , qu'il a ordonné que les blessures du corps excitassent de la douleur dans l'ame , qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc qu'à lui de choisir un autre système de l'union de l'ame & du corps : il a donc pu en choisir un , selon lequel les blessures n'excitassent que l'idée du remède , & un desir vif , mais agreable , de l'appliquer. Il a pu établir , que tous les corps qui seroient prêts à casser la tête d'un homme , ou à lui percer le cœur , excitassent une vive idée du péril , & que cette idée fût cause que le corps se transportât promptement hors de la portée du coup. Tout cela se seroit fait sans miracle , puisqu'il y auroit eu des loix generales sur ce sujet. Le système que nous connoissons par experience nous apprend que la détermination du mouvement de certains corps change en vertu de nos desirs. Il a donc été possible qu'il se fit une combinaison entre nos desirs ; & le mouvement de certains corps , par laquelle les sucs nutritifs se modifiassent de telle sorte , que la bonne disposition de nos organes ne fût jamais altérée.

355. L'on voit que M. Bayle croit que tout ce qui se fait par des loix generales, se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré, que si la loi n'est point fondée en raisons, & ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être executée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu besoin de miracles perpetuels, ou du ministère des Anges, pour executer cet ordre; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agreable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'ame a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'ame, qui est representative des corps, & faite en sorte par avance, que les representations qui naissent en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La representation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisoit représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un quarré, ce seroit une representation peu convenable; car il y auroit des angles ou éminences dans la representation, pendant que tout seroit égal & uni dans l'original. La representation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite; mais elle ne sauroit rien ajouter: cela la rendroit, non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre que la suppression n'est jamais entiere dans nos perceptions, & qu'il

y a dans la representation, entant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs, &c. ne font aussi que représenter les petits mouvemens excités dans les organes; lorsqu'on sent ces qualités, quoique la multitude & la petitesse de ces mouvemens en empêche la representation distincte. A peu près comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu & le jaune qui entrent dans la representation, aussi-bien que dans la composition du verd, lorsque le microscope fait voir que ce qui paroît verd est composé de parties jaunes & bleues.

357. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la representation & la chose, & par conséquent entre les différentes representations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, & par une hyperbole, & même par un autre cercle & par une ligne droite, & par un point. Rien ne paroît si différent, ni si dissimblable, que ces figures; & cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque ame se représente l'Univers suivant son point de vue, & par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu voulant faire représenter la solution de continuité du corps par un sentiment agreable dans l'ame, n'auroit point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau,
ou

on détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre Globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiqué ailleurs: cependant c'est assez qu'en égard à la place que notre Terre tient dans l'Univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des loix de la Nature qu'il a établies, & (comme M. Regis l'a reconnu aussi au même endroit) *les loix que Dieu a établies dans la Nature, sont les plus excellentes qu'il est possible de concevoir.*

358. Joignons y la remarque du Journal des Savans du 16 Mars 1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162. de sa Réponse à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) Il s'agit de l'Extrait d'un Livre moderne très-ingenieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé ci-dessus. L'on dit: *que la solution générale à l'égard du mal physique, que ce Livre donne, est, qu'il faut regarder l'Univers comme un Ouvrage composé de diverses pièces, qui font un tout: que suivant les loix établies dans la Nature, quelques parties ne sauroient être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, & qu'il n'en résultât un système entier moins parfait. Ce principe (dit-on) est bon: mais si l'on n'y ajoute rien, il ne paroît pas suffisant. Pourquoi Dieu a-t-il établi des loix, d'où naissent tant d'inconveniens? diront des Philosophes un peu difficiles. N'en a-t-il point pu établir d'autres, qui ne fussent sujettes à aucuns défauts? Et pour trans-
ober plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit des loix? que n'agit-il sans loix générales, selon toute sa puissance & toute sa bonté? L'Auteur n'a pas poussé la difficulté jusques-là: ce n'est pas qu'en démêlant
ses*

ses idées on n'y trouvoit peut-être de quoi la refoudre ; mais il n'y a rien là-dessus de développé chez lui.

359. Je m'imagine que l'habile Auteur de cet Extrait, lors qu'il a cru qu'on pourroit refoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes ; & s'il avoit voulu s'expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparemment comme M. Regis, que les loix que Dieu a établies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit établir ; & il auroit reconnu en même tems, que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, & de suivre des regles, parce que les loix & les regles sont ce qui fait l'ordre & la beauté ; qu'agir sans regles, seroit agir sans raison ; & que c'est parce que Dieu a fait *agir toute sa bonté*, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre : enfin, que l'existence de certains inconveniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, & qu'ils servent à l'accomplissement du bien total ; raisonnement dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la préscience de Dieu : car quoique ces déterminations ne necessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, & de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet Univers, lors qu'il le choisit ; & qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes, pour prévoir
ces

ces effets. Mais la sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des regles de mon système de l'harmonie generale, *que le present est gras de l'avenir*, & que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une maniere démonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'Univers, l'Univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une maniere déterminée, nonobstant la contingence, & même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lors qu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une maniere déterminée dans leurs causes, & que Dieu qui fait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, & la Raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318. & seqq.) comme M. Bayle le remarque (Rép. au Provincial, ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispositions du cœur humain, & celles des circonstances, font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, & renvoie à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de S. Joseph Feuillant, pag. 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination

tion avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masqué d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son Livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y auroit un vrai hazard, une fortune réelle, un cas-fortuit effectif; c'est-à-dire qui le seroit non seulement par rapport à nous & à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire,

Sed te

Nos facimus, Fortuna, Deam, caloque locamus,

mais même par rapport à Dieu, & à la Nature des choses; & par conséquent il seroit impossible de prévoir les événemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit: *Quis potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?* Et un peu après: *Nihil est tam contrarium rationi & constantiæ, quàm fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu & fortuito futurum sit. Si enim scit, certè illud eveniet: sin certè eveniet, nulla fortuna est; Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal: Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum*
Tome II. Q nulla

nulla præsensio est : Il y a une fortune, donc les événemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plutôt, que les événemens étant prédéterminés & prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Académicien.

363. Les Stoïciens tiroient déjà des decrets de Dieu la prévision des événemens. Car, comme Cicéron dit dans le même Livre: *Sequitur porro nihil Deus ignorare, quod omnia ab iis sint constituta.* Et suivant mon système, Dieu ayant vu le Monde possible qu'il a résolu de créer, y a tout prévu : de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne differe point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déjà connoître, mais seulement comme possible ; & ce decret fait maintenant l'Univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, & sur-tout des résolutions futures d'une Créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, & qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vu dans sa cause, (ce qui est une grande absurdité,) ils devoient toujours considérer que Dieu avoit pu prévoir cet événement dans l'idée du Monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'Auteur des choses, & répond peu à l'habileté & à l'esprit que les Ecrivains de ce parti font souvent paroître en quelques discussions particulières. L'Auteur du Tableau du Socinianis.

cinianisme n'a pas tout-à-fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Epicure, démonté chaque jour par les événemens, vivant au jour la journée, s'il ne fait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence & de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifference pleine ou d'équilibre : chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, & il n'y en fauroit jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avoit été imbu dans sa jeunesse dans le College de la Fleche : c'est ce qui lui a fait dire (1. part. de ses Principes art. 41.) *Notre pensée est finie, & la science & toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connoître clairement & distinctement que cette puissance & cette science est en Dieu ; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entierement libres, & indéterminées.* La suite a déjà été rapportée ci-dessus. *Entierement libres*, cela va bien; mais on gâte tout, en ajoutant, *entierement indéterminées*. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la préscience & la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire, libres. Et quoi que Laurent Valle, dans son Dialogue contre Boëce, (dont nous rapporterons tantôt le précis) qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la préscience, n'ose esperer

de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le decret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science & la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un Etre chimérique & impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, & aussi par les dispositions de la cause particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'ame. M. Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres Théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au Provinc. ch. 142. p. 804. Tom. 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la liberté de Dieu & de la Créature, l'an 1630; qu'on se récria contre lui, & qu'on lui fit voir un recueil de 70 contradictions tirées du premier Livre de son Ouvrage; & que vingt ans après, le P. Annat Confesseur du Roi de France lui reprocha dans son Livre *de incoacta libertate* (ed. Rom. 1654. in 4.) le silence qu'il gardoit encore. Qui ne croiroit (ajoute M. Bayle) après le fracas des *Congregations de Auxiliis*, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc Arbitre, entierement opposées au sentiment des Jésuites? & néanmoins quand on considere les passages que le P. Annat a extrait des Ouvrages des Thomistes (dans un Livre intitulé, *Jansenius à Thomistis, Gratia per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654, in

In 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux Sectes. La grace efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que les grâces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansenius lui-même. C'étoit (dit-il) un habile homme, d'un esprit systématique, & fort laborieux. Il a travaillé 22 ans à son *Augustinus*. L'une de ses vues a été de refuter les Jésuites sur le dogme du Franc-Arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son Ouvrage une infinité d'endroits pour & contre ce sentiment, comme le Pere Annat a fait voir lui-même dans l'Ouvrage qu'on vient de citer, de *incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des tenebres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, & que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, & du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, & le plus souvent mal entendues, sur la nécessité & sur la contingence, sur le possible & sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité & la possibilité, prises métaphysiquement & à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non; & qu'on considère que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se déter-



mine ; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la nécessité, & entre la détermination ou certitude ; entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, & entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur : enfin pourvu qu'on se défasse de la chimère de la pleine indifférence, qui ne se sauroit trouver que dans les Livres des Philosophes, & sur le papier, (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, & qui a cause une infinité de desordres, tant chez les Anciens que chez les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère gueres du Destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes & les Jésuites, & même les Molinistes & les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste & même un Janseniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité ; & si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclurra point les inclinations prévalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les résoudre, quoi qu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansenius, let. G. p. 1626. *Quelqu'un a dit que les matieres de la Grace sont un Ocean, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être*

être auroit-il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare de Messine, où l'on est toujours en danger de tomber dans un écueil, quand on tâche d'en éviter un autre.

Dextrum Scylla latus, levum implacata Charybdis Obsidet.

Tout se réduit enfin à ceci: Adam a-t-il peché librement? Si vous répondez qu'oui, Donc, vous dira-t-on, sa chute n'a pas été prévue. Si vous répondez que non, Donc, vous dira-t-on, il n'est point coupable. Vous écrirez cent volumes contre l'une ou l'autre de ces conséquences, & néanmoins vous avouerez, ou que la prévision infailible d'un événement contingent est un mystère qu'il est impossible de concevoir; ou que la manière dont une Créature, qui agit sans liberté, pèche pourtant, est tout-à-fait incompréhensible.

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir les fièvres, & comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître, l'une en ne guérissant point la fièvre, l'autre en la guérissant mal. Lors qu'on prétend qu'un événement libre ne sauroit être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine & d'équilibre: & lors qu'on veut que le défaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la nécessité & de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, & qu'il

Il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement, & que Dieu l'a vu pechant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le decret de la permission Divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pecher ensuite de certaines inclinations prévalantes : mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté ; & la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pecher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pecher, (absolument parlant) &, puisqu'il peche, d'être coupable & de meriter la punition ; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pecher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement & de l'amendement, & dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines & les récompenses seroient en partie inutiles, & manqueroient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue : *Sur la matiere de la liberté il n'y a que deux partis à prendre ; l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'ame qui concourent avec elle, lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas ; l'autre est de dire, qu'elles la déterminent de telle sorte à agir, qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti est celui des Molinistes, l'autre est celui des Thomistes & des Jansenistes & des Protestans de la Confession de Geneve. Cependant les Thomistes ont soutenu à cor & à cri, qu'ils n'étoient point Jansenistes ; & ceux-ci ont sou-*
tenu

tenus avec la même chaleur, que sur la matière de la liberté ils n'étoient point Calvinistes. D'autre côté, les Molinistes ont prétendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansenisme. Ainsi les uns ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passaient pour hérétiques, & les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur, dont les sentimens ont toujours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse, &c.

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encore de l'état de l'ame même & de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, & les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes & externes prises ensemble font que l'ame se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement : car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, & ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les Jansenistes & les Réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Theophile Raynaud dans son Livre intitulé, *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du moins le Semipelagianisme; & l'on outroit les choses quelquefois des deux côtés, soit en dé-

fendant une *indifference vague*, & donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus*, *licet non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non-regenerés, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes & de Spinoza, qu'ils détruisent la liberté & la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, & doit arriver par une nécessité brute & Geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, & le soumettoit aux seules Loix mathematiques; Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence & le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les Théologiens des deux partis Protestans sont également zelés pour refuter une nécessité insupportable: & quoique ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte; il semble que la nécessité qu'ils lui laissent n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude & infailibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoi que je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

372. Chez les Cabalistes Hebreux, *Malcutb* ou le Regne, la dernière des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irresistiblement, mais doucement & sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disoient que le peché d'Adam avoit été *truncatio Malcutb à cæteris plantis*; c'est-à-dire qu'Adam avoit retranché la dernière des Sephires, en se faisant un empire dans

dans l'empire de Dieu, & en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par lui-même, & que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinoza, qui étoit versé dans la Cabale des Auteurs de sa Nation, & qui dit (*Tr. polit. c. 2. n. 6.*) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinoza, que l'empire de la nécessité, & d'une nécessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, & sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *Imperium in Imperio*, s'imaginoient que leur ame étoit une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; & qu'elle avoit un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinoza a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une ame, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroît bien que l'ame ne lui étoit qu'une modification passagère; & lorsqu'il fait semblant de la faire durable, & même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, & non pas une chose réelle & actuelle.

373. Ce que M. Bayle raconte du Sieur Jean Bredembourg, Bourgeois de Rotterdam, (*Diction. art. Spinoza, let. H. pag. 2774.*) est curieux. Il publia un Livre contre Spinoza, intitulé, *E-*
ner-

nervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus Tractatus unice innititur. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des Lettres, & qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son Livre en Flamand, & l'ayant fait traduire en Latin) eût pu penetrer si subtilement tous les principes de Spinoza, & les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute M. Bayle) que cet Auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, & sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une Nature qui existe nécessairement, & qui agit par une nécessité immuable. inévitable & irrevocable. Il observa toute la methode des Geometres, & après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, & ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affoiblir. Cela lui causa un veritable chagrin: il en gémit, & il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des defauts de cette démonstration. Néanmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien, (qui avoit écrit *Arcana Atheismi revelata* contre Spinoza, Roterodami 1676. in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est à dire en Flamand, avec quelques reflexions, & accusa l'Auteur d'être Athée. L'accusé se défendit en la même Langue. Orobio Medecin Juif fort habi-

le

le (celui qui a été réfuté par Monsieur de Limborch, & qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire, dans un Ouvrage posthume non imprimé) publia un Livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé, *Certamen Philosophicum propugnatae veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*. M. Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc-arbitre & de la Religion, & qu'il souhaitoit qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette prétendue démonstration, & de savoir si elle tendoit à prouver que la Nature primitive, qui produit tout, agit sans choix & sans connoissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration étoit Spinosistique & dangereuse. Mais s'il entendoit peut-être que la Nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix & par la raison du meilleur; il n'avoit point besoin de s'affliger de cette prétendue *nécessité immuable, inévitable, irrévocable*. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; & bien loin de détruire la Religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion, que M. Bayle rapporte (pag. 2773.) l'opinion de ceux qui croient que le Livre intitulé, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis*, publié en 1665, est de Spinoza; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique Monsieur Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce Juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales, L. A. C. me font juger que l'Auteur de ce Livre a été Monsieur de la Court ou Van den Hoof.

Hoof, fameux par l'*Intérêt de la Hollande*, la *Balancé Politique*, & quantité d'autres Livres qu'il a publiés, (en partie en s'appellant V. D. H.) contre la puissance du Gouverneur de Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la République, la memoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraiche. Et comme la plupart des Ecclesiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, & soupçonnoient M. de Wit, & ce qu'on appelloit la faction de Louvestein, de favoriser les Arminiens, les Cartesiens, & d'autres Sectes qu'on craignoit encore davantage; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été fans effet, comme l'événement l'a bien fait voir; il étoit fort naturel que Monsieur de la Court publiât ce Livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les Ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant, qu'on vient de publier une Version Francoise de l'*Intérêt de la Hollande* de M. de la Court, sous le titre trompeur de *Memoires de M. le Grand-Pensionnaire de Wit*, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effet du parti de De Wit, & habile, mais qui n'avoit pas assez de connoissance des affaires publiques, ni assez de capacité, pour écrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court, aussi-bien que Spinoza, à mon retour de France, par l'Angleterre & par la Hollande, & j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce tems-là. M. Bayle dit p. 2770. que Spinoza étudia la Langue Latine sous un Medecin, nommé

mé François Van den Ende; & rapporte en même tems après M. Sebastien Kortholt (qui en parle dans la Préface de la seconde édition du Livre de feu Monsieur son Pere, *de tribus Impostoribus*, Herberto L. B. de Cberbury, Hobbio & Spinoza) qu'une fille enseigna le Latin à Spinoza, & qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même tems que Spinoza. Là-dessus je remarque, que cette Demoiselle étoit fille de Monsieur Van den Ende, & qu'elle soulageoit son pere dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi *A finibus*, alla depuis à Paris, & y tint des Pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, & il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parieroit que ses Auditeurs seroient toujours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec lui une jeune fille qui parloit Latin, & faisoit des démonstrations de Geometrie. Il s'étoit insinué auprès de Monsieur Arnaud; & les Jesuites commençoient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du Chevalier de Rohan.

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la présience, ni la providence de Dieu ne sauroient faire tort ni à sa justice & à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la Créature, qui semble intéresser de plus près, & sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, & notre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi-bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, & après cela nous ferons en état de finir cet

cet Ouvrage. J'ai déjà établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous & en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité & d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la Créature. Et comme toute action de la Créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la Créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, & qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet Ouvrage, que le mal est une suite de la privation, & je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. S. Augustin a déjà fait valoir cette pensée, & S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. *que le vice n'est pas une substance vivante & animée, mais une affection de l'ame contraire à la vertu, qui vient de ce qu'on quitte le bien; de sorte qu'on n'a point besoin de chercher un mal primitif.* M. Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (artic. Pauliciens, let. D. p. 2325.) approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle Théologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'Auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déjà existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent: *Sicut aberrandi causa*

causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matiere. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son *Timée*. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. Livre du Ciel, chap. 2.) parce que, selon cette doctrine, le desordre seroit original & naturel, & l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matiere jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; & Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside & Osiride, & Tr. de animæ procreatione ex Timæo*) Platon reconnoissoit dans la matiere une certaine ame ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier Livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejeter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, & encore moins celui de quelques autres Anciens dont les Ouvrages sont perdus. Kepler, Mathématicien moderne des plus excellens, a reconnu une espece d'imperfection dans la matiere, lors même qu'il n'y a point de mouvement dérèglé: c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne une résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y

a de la solidité dans cette remarque, & je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des Créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison & un exemple, & ne sauroit être la source même du mal, & de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, & la matière ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puis qu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière: & c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dole, Monsieur Bernier, & quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme & à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux Créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques Auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroît craindre que la Créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action
aux

aux Créatures; il ne reconnoit pas même de distinction réelle entre l'accident & la substance.

382. Il fait sur-tout grand fonds sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la Conservation est une Création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la Créature n'existe jamais, & qu'elle est toujours naissante & toujours mourante, comme le tems, le mouvement, & autres Etres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles & sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpetuel, *semper fluxus, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considéroit comme seules véritables: en quoi il n'avoit pas tout-à-fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les Créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, & M. Bayle rapporte que David du Rodon, Philosophe celebre parmi les François attachés à Geneve, l'a refuté exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent gueres, ils ne sont pas trop pour ces subtilités metaphysiques. Je ne dirai rien des Sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est une création continuée, il faudroit considerer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartesiens, à l'exemple de leur Maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent, *que les momens du tems n'ayant aucune liaison necessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisterai au moment qui suivra, si la même cause, qui me donne l'être pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant*. L'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme s'est servi de ce raisonnement, & M. Bayle (Auteur

peut-être de ce même Avis) le rapporte (Rép. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3.) On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point *nécessairement* de ce que je suis, que je serai; mais cela suit pourtant *naturellement*, c'est-à-dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel & le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parceque la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déjà fait cesser plutôt.

384. Feu M. Erhard Weigel Mathématicien & Philosophe célèbre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie Mathématique, quelques Inventions mécaniques assez jolies, & enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la dernière réforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effet à cette création continuée. Et comme il avoit coutume de faire des parallèles entre compter & raisonner, témoin sa Morale Arithmétique raisonnée (*rechnenschaftliche Sittenlehre*), il disoit que le fondement de sa démonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités répétées étoient les momens de l'existence des choses, dont chacun dépendoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela

cela une démonstration. Il faudroit prouver que la Créature sort toujours du néant, & y retombe d'abord; & particulièrement il faut faire voir que le privilege de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul Être nécessaire. Les difficultés sur la composition du *Continuum*, entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroît refoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens & les points comme de simples modalités du continu, c'est à dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, & non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce Labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le present sujet, est que la Créature dépend continuellement de l'operation Divine, & qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la Créature nécessairement; ou bien, il faudroit faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appelée production, & même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite, que dans le commencement, la dénomination extrinseque, d'être nouvelle, ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, & vo-

vous ce que M. Bayle en paroît inférer, (p. 771.) après l'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. Il me semble (dit cet Auteur) qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, & qu'il n'y a point dans toutes les Créatures de causes premières ni secondes, ni même occasionnelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce moment où je parle, je suis tel que je suis; avec toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout. Que si Dieu me crée en ce moment tel que je suis, comme on doit nécessairement le dire dans ce système, il me crée avec telle action, tel mouvement & telle détermination. On ne peut dire que Dieu me crée premièrement, & qu'étant créé, il produise avec moi mes mouvements & mes déterminations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la première est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un Être sans forme, comme une Espece, ou quelque autre des Universaux de Logique. Je suis un individu; il me crée & conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances. La seconde raison est, que Dieu me créant en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi mes actions, il faudra nécessairement concevoir un autre instant pour agir. Or ce seroit deux instans, où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain dans cette hypothèse que les Créatures n'ont ni plus de liaison, ni plus de relation avec leurs actions, qu'elles en eurent avec leur production au premier moment de la première création. L'Auteur de cet Avis en tire des conséquences bien dures, que l'on se peut imaginer; & témoigne à la fin, que l'on auroit bien de l'obligation à quiconque apprendroit aux Approbateurs de ce Système à se tirer de ces épouvantables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davantage. Vous savez, dit-il, (pag. 775.) que l'on démontre dans les Ecoles (il cite Arriaga disp. 6. Phys. sect. 9. & præsertim sub sect. 3.) que la Créature ne sauroit être ni la cause totale, ni la cause partielle de sa conservation; car si elle l'étoit, elle existeroit avant que d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savez qu'on raisonne de cette façon: ce qui se conserve, agit; or ce qui agit existe, & rien ne peut agir, avant que d'avoir son existence complete; donc si une Créature se conservoit, elle agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la Métaphysique, non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, clairs comme le jour. Allons plus avant. Si les Créatures concouroient avec Dieu [on entend ici un concours actif, & non pas un concours d'instrument passif] pour se conserver, elles agiroient avant que d'être: l'on a démontré cela. Or si elles concouroient avec Dieu pour la production de quelque autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être; il est donc aussi impossible qu'elles concourent avec Dieu pour la production de quelque autre chose, [comme le mouvement local, une affirmation, une volition, ensités réellement distinctes de leur substance, à ce qu'on prétend] que pour leur propre conservation. Et puisque leur conservation est une création continuée, & que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au premier moment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se donner aucune modalité, car ce seroit agir avant que d'être; [notez que Thomas d'Acquin, & plusieurs autres Scholastiques, enseignent que si les Anges avoient peché au premier moment de leur création, Dieu seroit l'Auteur du peché: voyez le Feuillant

Pierre de Saint Joseph, p. 318. & seq. du Suavis Concordia humanæ libertatis: c'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier instant la Créature ne peut point agir en quoi que ce soit] il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des momens suivans, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelque autre chose. Si elles y pouvoient concourir au second moment de leur durée, rien n'empêcheroit qu'elles n'y pussent concourir au premier moment.

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnemens. Supposons que la Créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de tems, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité *in Signo rationis*, & qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la Créature qui est produite; la Créature prise en elle-même, avec sa nature & ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles & à ses actions; & cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l'exigence des instans précédens, suivant les loix de sa sagesse; & la Creature opere conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations & imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c'est la suite de l'imperfection originale des Créatures: mais le vice & le crime y naissent par l'opération interne libre de la Créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, & qui devient notable par la répétition.

389. Cette antériorité de nature est ordinaire
en

en Philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les decrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens & des consequences des Créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations & tous leurs syllogismes lui sont connus, & se trouvent éminemment en lui; l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou verités qu'il connoit, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du tems, qui le fasse avancer en connoissance, & passer des prémisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens qu'on vient de rapporter, à quoi cette consideration ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, & non pas comme un universel de Logique, je l'avoue; mais il produit son essence avant ses accidens, sa nature avant ses operations, suivant la priorité de leur nature, & *in Signo anteriore rationis*. L'on voit par-là comment la Créature peut être la vraie cause du peché, sans que la conservation de Dieu l'empêche; qui se regle sur l'état précédent de la même Créature, pour suivre les loix de sa sagesse nonobstant le peché, qui va être produit d'abord par la Créature. Mais il est vrai que Dieu n'auroit point créé l'ame au commencement dans un état où elle auroit peché dès le premier moment, comme les Scholastiques l'ont fort bien observé: car il n'y a rien dans les loix de sa sagesse, qui l'y eût pu porter.

391. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même ame; & c'est ce que pouvoit répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. let. B. p. 2432.) Cette sagesse fait la liaison des

choses. J'accorde donc que la Créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver, (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation ;) mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, & particulièrement de son operation interne ; comme seroit une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. *Les raisons*, dit-il, *que nos Philosophes modernes ont fait servir à démontrer que les accidens ne sont pas des Êtres réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés ; ce sont des argumens qui accablent, & qu'on ne sauroit résoudre. Prenez la peine, (ajoute-t-il) de les chercher ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans Monsieur Cailli (Professeur en Philosophie à Caen) ou dans les Accidentia profligata du P. Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1702 ; ou si vous voulez qu'un seul Auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami Religieux Benedictin, & l'un des plus forts Cartesiens qui soient en France. Vous trouverez parmi ses Lettres Philosophiques, imprimées à Trevoux l'an 1703, celle où par la methode des Geomètres il démontre, que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel. Je souhaiterois de voir tous ces Livres : & pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens ; Dieu est la seule cause principale des réalités pures & absolues, ou des perfections, Cause secunda agunt in virtute prima. Mais lorsqu'on comprend les limitations & les privations sous*
les

les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du péché, & même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartésianisme outré. Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un Etre successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au-delà d'un moment, & ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens; si elle n'opere point, non plus qu'une figure de Mathématique, ou qu'un nombre: pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, & que les Créatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, & que les accidens changent; & je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, & prouvant plus qu'il ne faut.

394. *L'une des absurdités*, dit M. Bayle, (p. 779.) *qui émanent de la prétendue distinction, que l'on veut admettre entre les substances & leurs accidens, est, que si les Créatures produisoient des accidens, elles auroient une puissance créatrice & annihilatrice: de sorte qu'on ne sauroit faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'Etres réels, & sans en réduire au néant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour manger, on crée autant d'accidens, qu'il y a de mouvemens des parties de la langue, & l'on détruit au-*
tant

tant d'accidens, qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du cby-le, du sang, &c. Cet argument n'est qu'une espece d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures, naissent & disparoissent à tout moment dans l'Univers, & même dans chaque partie de l'Univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétendue des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré-long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appelée *création*, & c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, & les substances produisent des accidens par les changemens de leurs limites.

396. Pour ce qui est des Ames ou des Formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter, *qu'il n'y a rien de plus incommode pour ceux qui admettent les formes substantielles, que l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourroient être produites que par une véritable création; & que les Scholastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre.* Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, & pour mon système, que cette même objection: puisque je soutiens que toutes les Ames, Entelechies ou forces primitives, formes substantielles, substances

stances simples, ou Monades, de quelque nom qu'on les puisse appeller, ne sauroient naître naturellement, ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'Entelechie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matiere. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ai fait voir ci-dessus (part. I. §. 86. & seqq.) que les ames ne sauroient naître naturellement, ni être tirées les unes des autres; & qu'il faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création & une préexistence entiere, en trouvant convenable de dire que l'ame, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'étoit que sensitive; mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la Raison, lorsque l'homme, à qui cette ame doit appartenir, a été conçu, & que le corps organisé, accompagnant toujours cette ame depuis le commencement, mais sous bien des changemens, a été déterminé à former le corps-humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette élévation de l'ame sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est à dire à la Raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerois mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: & cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'ames & d'animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces ames seules qui
sont

sont destinées à parvenir un jour à la Nature humaine, enveloppent la Raison qui y paroitra un jour, & que les seuls corps organiques sont préformés & prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivans seminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement differens d'eux, & n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une maniere de *Traduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement: elle ne tire pas l'ame d'une ame, mais seulement l'animé d'un animé; & elle évite les miracles frequens d'une nouvelle création, qui feroient entrer une ame neuve & nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en general la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, & qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des Créatures. *Que les Philosophes sont stupides & ridicules!* (s'écrie t-il, *Méditat. Chrétien. 9. n. 3.*) Ils s'imaginent que la Création est impossible, parcequ'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu? Il ajoute encore fort bien: (n. 5.) Si la Matière étoit incréée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ni en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la Matière, ni l'arranger avec sagesse, sans la connoître. Or Dieu ne peut la connoître, s'il ne lui donne l'être: il ne peut tirer ses connoissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer.

399. M. Bayle, non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur
cette

cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer, que notre ame ne sauroit agir. Voici comme il en parle, (ch. 141. p. 765.) *Il a trop de connoissance du Cartesianiſme, (c'est d'un habile adverſaire qu'il parle) pour ignorer avec quelle force on a ſoutenu de nos jours qu'il n'y a point de Créature qui puiſſe produire le mouvement, & que notre ame eſt un ſujet purement paſſif à l'égard des ſenſations & des idées, & des ſentimens de douleur & de plaſir, &c. Si l'on n'a point pouſſé la choſe juſqu'aux volitions, c'eſt à cauſe des vérités revelées; ſans cela, les actes de la volonté ſe ſeroient trouvés auſſi paſſifs que ceux de l'entendement. Les mêmes raiſons qui prouvent que notre ame ne forme point nos idées, & ne remue point nos organes, prouveroient auſſi qu'elle ne peut point former nos actes d'amour & nos volitions, &c. Il pouvoit ajouter, nos actions vicieuſes, nos crimes.*

400. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loue, ne ſoit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveroient trop. Elles ſeroient Dieu auteur du péché. J'avoue que l'ame ne ſauroit remuer les organes par une influence phyſique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle ſorte par avance, qu'il faiſſe en tems & lieu ce qui répond aux volontés de l'ame; quoiqu'il ſoit vrai cependant que l'ame eſt le principe de l'opération. Mais de dire que l'ame ne produit point ſes penſées, ſes ſenſations, ſes ſentimens de douleur & de plaſir, c'eſt de quoi je ne vois aucune raiſon. Chez moi, toute ſubſtance ſimple (c'eſt-à-dire, toute ſubſtance véritable) doit être la véritable cauſe immédiate de toutes ſes actions & paſſions internes; & à parler dans la rigueur metaphyſique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux
qui

qui font d'un autre sentiment, & qui font Dieu seul acteur, s'embarassent sans sujet dans des expressions, dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la Religion: outre qu'ils choquent absolument la Raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas, ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. Écoutons son discours, (pag. 767. & seqq.) *C'est une chose étonnante, que presque tous les Philosophes [il en faut excepter les Interprètes d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, distinct de notre ame, & la cause de nos intelligences : voyez dans le Dictionn. histor. & crit. la remarque E. de l'article Averroës] aient cru avec le peuple, que nous formons activement nos idées. Où est l'homme néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument comment se font les idées, & de l'autre, qu'il ne pourroit coudre deux points, s'il ignoroit comment il faut coudre? Est-ce que coudre deux points est en soi un ouvrage plus difficile que de peindre dans son esprit une rose, dès la première fois qu'elle tombe sous les yeux, & sans que l'on ait jamais appris cette sorte de peinture? Ne paroît-il pas au contraire que ce portrait spirituel est en soi un ouvrage plus difficile que de tracer sur la toile la figure d'une fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir appris? Nous sommes tous convaincus qu'une clef ne nous serviroit de rien à ouvrir un coffre, si nous ignorions comment il faut l'employer; & cependant nous nous figurons que notre ame est la cause efficiente du mouvement de nos bras, quoiqu'elle ne sache ni où sont les nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons tous les jours, que les*
idées

idées que nous voudrions rappeler ne viennent point, & qu'elles se présentent d'elles-mêmes lorsque nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche point de croire que nous en sommes la cause efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui pourroit si démonstrative à M. Jaquelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus souvent trop courte, que l'autorité sur nos volitions? Si nous comptons bien, nous trouverions dans le cours de notre vie plus de vellétés que de volitions : c'est-à-dire plus de témoignages de la servitude de notre volonté, que de son empire. Combien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté, [par exemple, un acte d'amour pour un homme qui viendrait de l'offenser : un acte de mépris d'un beau Sonnet qu'il auroit fait : un acte de baine pour une Maitresse : un acte d'approbation d'une Epigramme ridicule. Notez que je ne parle que d'actes internes, exprimés par un jeu de vœux, comme, je veux mépriser, approuver, &c.] y eût-il cent pistoles à gagner sur le champ, & soubaitât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, & s'animât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'expérience qu'il est le maître chez soi?

402. Pour réunir en peu de mots toute la force de ce que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est évident à tous ceux qui approfondissent les choses, que la véritable cause efficiente d'un effet doit le connaître, & savoir aussi de quelle manière il le faut produire. Cela n'est pas nécessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause, ou que le sujet passif de son action; mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit point nécessaire à un véritable agent. Or si nous nous examinons bien, nous serons très-convaincus, qu'indépendam-

ment de l'expérience, notre ame fait aussi peu ce que c'est qu'une volition, que ce que c'est qu'une idée: qu'après une longue expérience, elle ne fait pas mieux comment se forment les volitions, qu'elle le savoit avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses volitions, non plus que de ses idées, & que du mouvement des esprits qui font remuer nos bras? [Notez qu'on ne prétend pas décider ici absolument cela, on ne le considère que relativement aux principes de l'objection.]

403. Voilà qui est raisonner d'une étrange manière! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, & mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, & ont-ils besoin de le savoir? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la Geometrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose: on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées, parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature & celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la Nature sont produites par un certain *instinct* que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la *préformation divine*, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets; il est aisé de juger de même que l'ame est un automate spirituel, encore plus admirable; & que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de

de part, & où notre art ne sauroit atteindre. L'operation des Automates spirituels, c'est-à-dire des Ames, n'est point mécanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la Mécanique: les mouvemens, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un Monde idéal, qui exprime les loix du Monde actuel & leurs suites; avec cette difference du Monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentimens, & que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particuliere de cette substance; mais d'une maniere qui exprime toujours toute la nature universelle: & toute perception presente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle represente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des *Velleités*, ce ne sont qu'une espece fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois, *liberet*, *fi liceret*: & dans le cas d'une velleité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, & il ne faut point les confondre avec les volontés antecedentes. J'ai assez expliqué ailleurs, que notre empire sur les volitions ne sau-

roit être exercé que d'une manière indirecte, & qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime & sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissancede Dieu, parcequ'il ne se peut point détruire.

405. J'avois dessein de finir ici, après avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, & puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: & cela bien moins pour égayer la matiere, que pour m'expliquer, sur la fin de mon Discours, de la maniere la plus claire & la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, & ses Livres sur la Volupté & le vrai Bien, font assez voir qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste. Ces quatre Livres étoient opposés aux quatre Livres de la Consolation de Boëce, & le Dialogue au cinquieme. Un certain Antoine Glarea Espagnol lui demande un éclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être; d'où dépend la justice & l'injustice, le châtement & la récompense dans cette vie, & dans la vie future. Laurent Valla lui répond, qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. *Antoine.* Je sai que vous me pouvez donner ces ailes, comme un autre Dedale, pour sortir

tir de la prison de l'ignorance, & pour m'élever jusqu'à la région de la Verité, qui est la patrie des ames. Les Livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le celebre Boëce, qui a l'approbation generale. Je ne fai s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu, & de l'éternité superieure au tems. Et je vous demande votre sentiment sur sa maniere d'accorder la préscience avec la liberté. *Laurent.* J'apprehende de choquer bien des gens, en refusant ce grand homme; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux prieres d'un ami, pourvu que vous me promettiez..., *Ant.* Quoi? *Laur.* C'est que lorsque vous aurez dîné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper: c'est à dire, je desire, que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. *Ant.* Je vous le promets. Voici le point de la difficulté: Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il étoit necessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne pechoit donc pas, il ne méritoit point d'être puni. Cela détruit la justice & la religion, avec la crainte de Dieu.

Laur. Dieu a prévu le peché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le peché est volontaire. *Ant.* Cette volonté étoit necessaire, puisqu'elle étoit prévue. *Laur.* Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma préscience ne fera pas non plus exister les futures.

408. *Ant.* Cette comparaison est trompeuse: le present ni le passé ne sauroient être changés, ils sont déjà necessaires; mais le futur, muable

en foi, devient fixe & nécessaire par la préséance. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir: je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. *Laur.* Cè Dieu fait ce que vous voudrez faire. *Ant.* Comment le fait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, & je suppose qu'il dira ce qu'il pense? *Laur.* Votre fiction est fautive: Dieu ne vous répondra pas; ou bien s'il vous répondoit, la veneration que vous auriez pour lui, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit: sa prédiction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la préséance, & distinguons entre le nécessaire & le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas; mais il est infailible qu'il arrivera. Je puis devenir Soldat ou Prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. *Ant.* C'est ici que je vous tiens. La règle des Philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est à dire un événement différent de ce qui a été prévu, arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. *Laur.* Les règles des Philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinus, venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse:

Exul inopique cades irata pulsus ab urbe.

Pau-

Pauvre & banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra : Je vous ai apporté un présent Royal, ô Apollon, & vous m'annoncez un sort si malheureux ? Apollon lui dira : Votre présent m'est agreable, & je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je sai l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter & aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit après cela de se plaindre d'Apollon ; n'est-il pas vrai ?

Ant. Il dira : Je vous remercie, ô Saint Apollon, de m'avoir découvert la verité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des Dieux ?

Laur. Vous, innocent ? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adulteres, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourroit-il repliquer : C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon ; vous me forcez de le faire, en le prévoyant ? *Ant.* J'avoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette replique. *Laur.* Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la préscience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. *Ant.* Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'esperois, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire : je vous en serai obligé toute ma vie.

Laur. Cependant poursuivons encore un peu notre historiette : Sextus dira : Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. *Ant.* Comment ! dira le Dieu, je serois donc un menteur ? Je vous le repete encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. *Laur.* Sextus prieroit peut-être

les Dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. *Ant.* On lui répondroit :

Define fata Delum flecti spectare precando.

Il ne sauroit faire mentir la préscience divine. Mais que dira donc Sextus ? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux ? ne dira-t-il pas : Comment ? je ne suis donc point libre ? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu ? *Laur.* Apollon lui dira peut être : Sachez, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, & le lion courageux. Il vous a donné une ame, méchante & incorrigible ; vous agirez conformément à votre naturel, & Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

411. *Ant.* Je vous avoue, qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter, plus qu'il n'accuse Sextus ; & Sextus lui répondroit : Jupiter condamne donc en moi son propre crime, & c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre ; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il ? Pouvois-je résister à sa volonté ? *Laur.* Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi-bien que vous. J'ai fait venir les Dieux sur le théâtre, Apollon & Jupiter, pour vous faire distinguer la préscience & la providence divine. J'ai fait voir, qu'Apollon, que la préscience, ne nuisent point à la liberté ; mais je ne saurois vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la providence. *Ant.* Vous m'avez tiré d'un abîme, & vous me replongez dans un
autre

autre abîme plus grand. *Laur.* Souvenez-vous de notre contrat : je vous ai fait dîner, & vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. *Ant.* Je vois maintenant votre finesse : vous m'avez attrapé ; ce n'est pas un contrat de bonne foi. *Laur.* Que voulez-vous que je fasse ? je vous ai donné du vin & des viandes de mon cru, que mon petit bien peut fournir ; pour le Nectar & l'Ambrosie ; vous les demanderez aux Dieux : cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Écoutons Saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième Ciel ; qui y a entendu des paroles inexprimables ; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité des voies de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer ; qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose ; car cela s'entend ; c'est parcequ'elle fera : mais on demande, pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endure un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais *c'est assez qu'il soit très-bon & très-sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes.* Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses decrets & ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue & impure, de boue. Mais Adam, mais les Anges étoient faits d'argent & d'or, & ils n'ont pas failli de pecher. On est encore endurci quelquefois après la regeneration. Il faut donc chercher une autre cause du mal, & je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, & de louer Dieu. Boëce a plus écouté la

réponse de la Philosophie, que celle de Saint Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jesus-Christ, il est la vertu & la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu'il ne veut point la mort du pecheur. Fions-nous donc à la misericorde Divine, & ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, & par notre malice.

413. Ce Dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là: mais le principal défaut y est, qu'il coupe le nœud, & qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. *Sextus* quittant Apollon & Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, & puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort & mon cœur, ou reconnoissez votre tort. *Jupiter* lui répondit: Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. *Sextus*. Pourquoi dois je renoncer à l'esperance d'une couronne? ne pourrai-je pas être bon Roi? *Jup.* Non, *Sextus*; je sai mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. *Sextus* ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du Temple, & s'abandonna à son destin. *Théodore*, le grand Sacrificateur, qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec *Sextus*, adressa ces paroles à Jupiter: Votre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à present son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fideles adorateurs

teurs sont étonnés : ils souhaiteroient d'admirer votre bonté, aussi-bien que votre grandeur ; il dépendoit de vous de lui donner une autre volonté. *Jupiter*. Allez à ma fille *Pallas*, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. Théodore fit le voyage d'Athènes : on lui ordonna de coucher dans le Temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un Palais, d'un brillant inconcevable & d'une grandeur immense. La Déesse *Pallas* parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante,

*Qualisque videri
Cælicolis & quanta solet.*

Elle toucha le visage de *Théodore* d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de *Jupiter*, & de tout ce qu'elle lui devoit montrer. *Jupiter* qui vous aime, (*lui dit-elle*) vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le Palais des Destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non-seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible ; & *Jupiter* en ayant fait la revue avant le commencement du Monde existant, a digéré les possibilités en Mondes, & a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de recapituler les choses, & de renouveler son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, & nous allons voir tout un Monde, que mon pere pouvoit produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander ; & par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité

bilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes differens entre eux, qui répondront differemment à la même question, en autant de manieres qu'il est possible. Vous avez appris la Geometrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, & qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Geometres appellent un lieu, & ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de Mondes, qui contiendront tous & seuls le cas dont il s'agit, & en varieront les circonstances, & les consequences. Mais si vous posez un cas qui ne differe du Monde actuel que dans une seule chose définie & dans ses suites, un certain Monde déterminé vous répondra : Ces Mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout-à fait le même Sextus que vous avez vu, (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissez déjà du veritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en apperçoive, ni par consequent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un Monde, un Sextus fort heureux & élevé, dans un autre, un Sextus content d'un état mediocre, des Sextus de toute espece, & d'une infinité de façons.

415. Là-dessus *la Déesse* mena Théodore dans un des appartemens : quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde,

Solemque suum, sua fidera norat.

Par l'ordre de *Pallas* on vit paroître *Dodone* avec le Temple de *Jupiter*, & *Sextus* qui en sortoit; on l'entendoit dire, qu'il obéiroit au Dieu. Le voilà qui va à une Ville placée entre deux mers, semblable à *Corinthe*. Il y achète un petit jardin; en le cultivant il trouve en trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il meurt dans une grande vieillesse, cheri de toute la Ville. *Théodore* vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, & comme dans une représentation de théâtre. Il y avoit un grand volume d'écritures dans cet appartement; *Théodore* ne put s'empêcher de demander ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce Monde où nous sommes maintenant en visite, lui dit la Déesse: c'est le Livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de *Sextus*, cherchez dans ce Livre l'endroit qu'il marque. *Théodore* le chercha, & y trouva l'Histoire de *Sextus* plus ample que celle qu'il avoit vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, lui dit *Pallas*, & vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, & il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce *Sextus*. On passa dans un autre appartement, & voilà un autre Monde, un autre *Sextus*, qui sortant du Temple, & résolu d'obéir à *Jupiter*, va en *Thrace*. Il y épouse la fille du Roi, qui n'avoit point d'autres enfans, & lui succede. Il est adoré de ses Sujets. On alloit en d'autres chambres, & on voyoit toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartemens alloient en pyramide; ils devenoient toujours plus beaux, à mesure qu'on

qu'on montoit vers la pointe, & ils représentoient de plus beaux Mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminoit la pyramide, & qui étoit le plus beau de tous; car la pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme *la Déesse* l'expliqua) parce qu'entre une infinité de Mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se feroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au dessous de lui: c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. *Théodore* entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase: il lui fallut le secours de la Déesse: une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (*dit la Déesse*) & vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidelement. Voici Sextus tel qu'il est, & tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colere, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son pere, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide: autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon pere n'a point fait Sextus méchant; il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toujours librement: il n'a fait que

que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde où il est compris : il l'a fait passer de la region des possibles à celle des Etres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand Empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce Monde, dont vous admirerez la beauté, lors qu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoître.

417. Dans ce moment Theodore s'éveille, il rend grâces à la *Déesse*, il rend justice à Jupiter, & pénétré de ce qu'il a vu & entendu, il continue la fonction de grand Sacrificateur, avec tout le zele d'un vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science Divine de vision, (qui regarde les existences) j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence, (qui regarde tous les possibles) où il faut enfin chercher la source des choses.

A B R E G É D E L A CONTROVERSE.

Réduite à des Argumens en forme.

QUELQUES Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette addition, & l'on a deféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par-là de satisfaire encore à quelques difficultés, & de faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été assez touchées dans l'Ouvrage.

I. OBJECTION. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce Monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

R E P O N S E. On nie la Mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme; & l'adversaire la prouve par ce

PROSYLLOGISME. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un Monde où il y a du mal; un Monde, dis-je, qui pouvoit être fait sans aucun mal,

mal, ou dont la production pouvoit être omise tout-à-fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

R. P. On accorde la Mineure de ce Prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le Monde que Dieu a fait, & qu'il étoit possible de faire un Monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque la Création a dépendu de la volonté libre de Dieu: mais on nie la Majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du Prosyllogisme, & on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un General d'Armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure & sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathématiques, & d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie, peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; & celui de Thomas d'Acquin, (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1.) que la permission du mal tend au bien de l'Univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parcequ'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'Univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu

sans cela parmi les Créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre & du bien général, que Dieu laissât à certaines Créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parcequ'il ne convenoit pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un Monde avec du mal pouvoit être meilleur qu'un Monde sans mal; mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, & l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre Univers possible.

II. OBJECT. S'il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

RÉP. On nie la Majeure & la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point, parceque cette prétendue conséquence de la partie au tout, des Créatures intelligentes à toutes les Créatures, suppose tacitement & sans preuve, que les Créatures dénuées de Raison ne peuvent point entrer en comparaison & en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit-il pas que le surplus du bien dans les Créatures non-intelligentes, qui remplissent le Monde, récompensât & surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les Créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des

des dernières est plus grand ; mais en récompense , les autres sont en plus grand nombre sans comparaison ; & il se peut que la proportion du nombre & de la quantité surpasse celle du prix & de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal, que de bien, dans les Créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain, parcequ'il se peut, & il est même fort raisonnable, que la gloire & la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misère & l'imperfection des damnés, & qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen du Divin Mediateur, autant qu'il peut convenir à ces Créatures, & font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Demons. Dieu est infini, & le Démon est borné ; le bien peut aller & va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, & il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux & des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des Créatures intelligentes & non-intelligentes ; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux & des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, & que dans la comparaison des Créatures intelligentes & non-intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On

est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible; & même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain; on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans toutes les Créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Genies, & peut-être encore d'autres Créatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies, que d'animaux raisonnables sans nombre & d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point besoin pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit; on n'a pas laissé de montrer dans cet Ouvrage, que c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'Univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou Gouvernemens possibles, & que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. O B J E C T. S'il est toujours impossible de ne point pecher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pecher; ou bien, tout peché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

I. P R O S Y L L O G I S M E. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement est prédéterminé.

Donc tout événement (& par conséquent le peché aussi) est nécessaire.

On

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.
 2. PROSYLLOG. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

R. E. P. On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosyllogisme, c'est-à-dire, que tout prédéterminé est nécessaire: entendant par la *nécessité* de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la *nécessité* dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, & absolue, & qui détruit la moralité de l'action, & la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre *nécessité* ou impossibilité, c'est-à-dire une *nécessité* qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt); il est manifeste qu'on lui nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette réponse, & demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet Ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, & pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la *nécessité* qui doit être rejetée, & la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la *nécessité*, contraire à la Moralité, qui doit être évitée, & qui feroit que le châtiment seroit injuste, est une *nécessité* insurmontable, qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son cœur éviter l'action nécessaire, & quand on feroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux

actions volontaires; puisqu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prévision & prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté: s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, & leurs suites, n'arriveront point, quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce qu'on fera, & parce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision & dans la prédétermination, & en fait même la raison. Et la nécessité de tels événemens est appelée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, & les autres *requisits*; au lieu que la nécessité qui détruit la Moralité, & qui rend le châtiment injuste, & la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, & quoi qu'on veuille faire; & en un mot, dans ce qui est essentiel: & c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en fera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, & dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir & de récompenser, servent très souvent, & sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins & les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu ces prières en vûe, avant qu'il ait réglé les choses, & y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora & labora* (priez & travaillez) subsiste tout entier; & non seulement

ment ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les Anciens appelloient déjà le *Sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire, & les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la *détermination* dont il s'agit, n'est point une nécessité: il est certain (à celui qui fait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en fuit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contradiction: & c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif:) vous m'avouerez que l'ame peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, & qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour la parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. **OBJET.** Quiconque peut empêcher le péché d'autrui & ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des Créatures intelligentes; mais il ne fait pas, & il y contribue plutôt par son concours & par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, &c.

REP. On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le peché, mais qu'on ne doive point le faire, parcequ'on ne le pourroit sans commettre soi-même un peché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, & on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, & qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des événemens, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une volonté *consequente*, qui résulte des volontés *antecedentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sai que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu *antecedente* & *consequente*, ont entendu par l'*antecedente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés; & par la *consequente*, celle qui veut en conséquence du peché perseverant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, & on peut dire par la même raison; que Dieu veut par sa volonté *antecedente* que les hommes ne pechent point, & que par sa volonté *consequente* ou finale & decretoire (qui a toujours son effet) il veut permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la volonté *antecedente* de Dieu va à la production du bien & à l'empêchement du mal, chacun

chacun pris en soi, & comme détaché (*particulariter & secundum quid*,) Thom. 1. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine conséquente, ou finale & totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par-là déterminée, & comprend aussi la permission de quelques maux & l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'Univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appelée conséquente, non seulement par rapport à l'action de la Créature considérée auparavant dans l'Entendement Divin, mais encore par rapport à d'autres Volontés Divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Acquin, & celui de Scot, 1. dist. 46. qu. XI. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable*, au lieu d'antécédente, & *volonté finale* ou decretoire, au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots.

V. OBJECT. Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

R^{EP}. On pourroit se contenter de nier la *Ma-*jeure, ou la Mineure, parceque le terme de *réel* reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. *Réel* signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore

les Etres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, & on accorde la mineure: au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection; & que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif: car limiter, est refuser le progrès, ou le plus-oultre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, & par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, résultent de l'imperfection des Créatures qui borne leur receptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte: ainsi sa vitesse vient de la rivière; mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet Ouvrage, comment la Créature, en causant le péché, est une cause déficiente; comment les erreurs & les mauvaises inclinations naissent de la privation; & comment la privation est efficace par accident; & on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. 1. ad Simplic. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endure, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'ame, mais parceque l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance de l'ame, & par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. *Nec (inquit) ab illo eragatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non eragatur.* Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire,

re, ou d'autres natures de Créatures, ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudroit que le courant de la rivière fût plus rapide, que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des Créatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne sauroit être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques desordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. O B J E C T. Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, &c.

RÉP. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides & les grâces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteroient pas ces grâces par un nouveau péché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors de l'Eglise, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulfeman, Théologien célèbre & profond à Leipste, a remarqué quelque part; & si un tel homme en avoit manqué pen-

pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. **OBJECT.** Quiconque donne à quelques-uns seulement, & non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté & la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, &c.

RÉP. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande résistance du cœur humain; & il le fait aussi quelquefois, soit par une grace interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes: mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, & pourquoi sa bonté paroît-elle bornée? C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toujours extraordinairement, & de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu: elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'Univers, que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On le juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. **OBJECT.** Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.
Donc Dieu n'est point libre.

R. E. P. On nie la majeure de cet argument : c'est plutôt la vraie liberté, & la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc-arbitre, & d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, & les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, & toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, & sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement : mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeller cela *besoin*, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Seneque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; *semel jussit, semper parat*. Mais il auroit mieux dit, que Dieu commande toujours, & qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, & tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avoit autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours inmanquable, & aille toujours au meilleur; le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien seroit Geometrique (pour dire ainsi)
ou

ou Metaphysique, & tout à fait absolue; la contingence des choses seroit détruite, & il n'y auroit point de choix. Mais cette maniere de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, & au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le Sage, *nécessaire* & *dû* sont des choses équivalentes; & quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le Sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les Créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi cette maniere de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, & qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse, & quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée: aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la Nature Divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure, & la plus souhaitable, pour les Créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avoit point pour règle le principe du meilleur, elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifférente en quelque façon au bien & au mal, & guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit toujours aller au hazard, ne vaudroit gueres mieux pour le Gouvernement de l'Univers que le concours fortuit des corpscutales, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même

même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, & en quelque maniere; (comme il feroit, s'il n'alloit pas toujours entierement au meilleur, & s'il étoit capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il feroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne meritoit point une confiance entière; il agiroit sans raison dans un tel cas, & le Gouvernement de l'Univers seroit comme certains jeux mal-partis entre la Raison & la Fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre & du nécessaire, & nous représente le meilleur même comme mauvais: ce qui est malin, ou ridicule.





REFLEXIONS


S U R

L' O U V R A G E

Q U E

M. H O B B E S

*A publié en Anglois, de la Liberté, de la
Necessité & du Hazard.*

I.  O M M E la Question de la Necessité & de la Liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le celebre Monsieur Hobbes, & Monsieur Jean Bramhall Evêque de Derry, par des Livres publiés de part & d'autre; j'ai cru à propos d'en donner une connoissance distincte (quoique j'en aye déjà fait mention plus d'une fois;) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'ici, & que ce qui vient de cet Auteur contient ordinairement quelque chose de bon & d'ingenieux. L'Evêque de Derry & M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le Marquis depuis Duc de Newcastle l'an 1646, entrerent en debat sur cette matiere. La dispute se passa avec

vec assez de moderation; mais l'Evêque envoya un peu après un Ecrit à Mylord Newcastle, & souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre. Il répondit; mais il marqua en même tems qu'il desiroit qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque veritables qu'ils pourroient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami François, & permit qu'un jeune Anglois en fît la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original Anglois, & le publia depuis en Angleterre à l'insçu de l'Auteur: ce qui obligea l'Evêque d'y repliquer, & M. Hobbes de dupliquer, & de publier toutes les pieces ensemble dans un Livre de 348 pages imprimé à Londres l'an 1656, in 4. intitulé, *Questions touchant la liberté, la nécessité & le hazard, éclaircies & débattues entre le Docteur Bramhall Evêque de Derry, & Thomas Hobbes de Malmesbury.* Il y a une édition postérieure de l'an 1684, dans un Ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos*, ou l'on trouve son Livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, & son Traité de la liberté & de la nécessité; mais le dernier ne contient point la réplique de l'Evêque, ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matiere avec son esprit & sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part & d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de vehémence, & en use avec quelque hauteur. M. Hobbes de son côté n'est pas d'humeur à l'épargner, & témoigne un peu trop de mépris pour la Théologie, & pour les

termes de l'Ecole, où l'Evêque paroît attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange & d'insoutenable dans les sentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entièrement de la détermination du Souverain, & que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des Créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir & contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des complimens, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, & non pas à le connoître. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchans doivent cesser par leur destruction : c'est à peu près le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paroît gueres favorable à la providence de Dieu & à l'immortalité de l'ame. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matieres des choses très-raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plutôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, & que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'événement : donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'événement doit suivre, parceque ce sont des conditions ; & que l'événement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connoissance, si nous l'avions, seroit connoître

tre en même tems pourquoi la chose est arrivée, & pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui le porte aux paradoxes, & le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences & des expressions outrées & odieuses, comme si tout arrivoit par une nécessité absolue. Au lieu que l'Evêque de Derry a fort bien remarqué dans sa Réponse à l'article 35. pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothetique, telle que nous accordons tous aux événemens par rapport à la préscience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la préscience Divine seule suffiroit pour établir une nécessité absolue des événemens: ce qui étoit aussi le sentiment de Wiclef, & même de Luther, lorsqu'il écrivit de *seruo arbitrio*, ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoît assez aujourd'hui que cette espece de nécessité qu'on appelle hypothetique, qui vient de la préscience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive allarmer: au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose étoit nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le Sage à bien faire, qu'on appelle morale, & qui a lieu même par rapport à Dieu; & entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinoza, & peut-être M. Hobbes ont cru que les choses existoient sans intelligence & sans choix, & par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin, selon eux, puis que suivant cette

nécessité tout existeroit par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux & trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver, quoi qu'on fasse : au lieu que ce qui arrive par une nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance ; & que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espece de nécessité est heureuse & souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait ; mais la nécessité aveugle & absolue renverseroit la pitié & la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, & quand il n'y a point d'empêchement ; & soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté & suivant notre bon-plaisir, des inclinations & des volontés que nous pourrions désirer. L'Evêque ne paroît pas avoir pris garde à cette réflexion, que M. Hobbes aussi ne développe pas assez. La vérité est, que nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions ; mais d'une manière oblique, & non pas absolument & indifféremment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, après d'autres, que la certitude des événemens & la nécessité même, s'il y en avoit dans la manière dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes & les louanges, les
pei-

peines & les récompenses; puis qu'elles servent & portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étoient nécessaires, elles le seroient par ces moyens. Mais la vérité est, que ces actions n'étant point nécessaires absolument, & quoi qu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées & certaines, comme elles le sont en effet; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une nécessité absolue. Il donne aussi une notion assez bonne *de la liberté*; entant qu'elle est prise dans un sens general, commun aux substances intelligentes & non-intelligentes; en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue, a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté: au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcherait alors de se repandre, & que même rien d'exterieur ne l'empêche de s'élever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle-même vint de plus haut, ou qu'elle-même fût haussée par quelque cruë d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance, pour s'en aller.

5. Il y a dans la Préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. D'UN CÔTÉ (dit-il) on soutient *qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir*. Cela est BIEN dit, sur-tout par rapport à la volonté presente: les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés presentes; elles viennent des raisons & des dispositions. Il est vrai, cependant

qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, & se donner avec le tems de nouvelles dispositions; & par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avoit pas, & qu'on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même) comme de la faim, ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non; mais il dépend de ma volonté de manger, ou de ne point manger: cependant pour le tems à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter souvent de mauvaises volontés: & quoi que M. Hobbes dise dans sa réplique n. 14. pag. 138. que le stile des loix est de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci; mais qu'il n'y a point de loi qui dise, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez point vouloir; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la Loi de Dieu, qui dit, *non concupisces*, tu ne convoiteras pas: il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens, qui sont involontaires. On soutient 2. *Que le hazard [chance en Anglois, casus en Latin] ne produit rien.* C'est-à-dire sans cause ou raison. Fort BIEN, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune & le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. *Que tous les événemens ont leurs causes nécessaires.* MAL: ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction. 4. *Que la volonté de Dieu fait*

fait la nécessité de toutes choses. MAL: la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le tems, l'espace & la matiere étant indifferens à toute sorte de figures & de mouvemens.

6. DE L'AUTRE COTE' (selon lui) on soutient, 1. *Que non seulement l'homme est libre* (absolument) *pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir.* C'est MAL dit: on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2. *Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non.* C'est BIEN dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces pechés. 3. *Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non.* MAL, par rapport à la volition presente. 4. *Que les choses arrivent sans nécessité par hazard.* MAL: ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est-à-dire sans causes & raisons. 5. *Que nonobstant que Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, Dieu prévoyant les choses, non pas comme futures & comme dans leurs causes, mais comme presentes.* Ici on commence BIEN, & l'on finit MAL. On a raison d'admettre la nécessité de la consequence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est present à Dieu: car la nécessité de la consequence n'empêche point que l'événement ou le consequent ne soit contingent en soi.

7. Notre Auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en An-

gleterre par l'Archevêque Laud & par la Cour, & les promotions Ecclesiastiques considerables n'ayant été que pour ceux de ce Parti; cela a contribué à la revolte, qui a fait que l'Evêque & lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle, & qu'ils sont entrés en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du merite, & peut-être aussi de la bonne volonté; mais qui paroît avoir trop poussé les Presbyte-riens. Cependant on peut dire que les revolutions, tant aux Pays-Bas, que dans la Grande Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolerance des Rigides: & l'on peut dire que les défenseurs du Decret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, & ayant fomenté les revoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce sont les défauts des hommes, & non pas ceux des dogmes. Leurs adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la severité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, & le procédé des Jesuites contre le Parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des Argumens: la Raison & l'Autorité. Quant à la Raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, & qui ne sont que des expressions par lesquelles nous prétendons l'honorer. Mais je ne vois pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme

me chez Spinoza ; Sageſſe , Bonté , Juſtice ne ſont que ſiſtions par rapport à Dieu & à l'Univers ; la cauſe primitive agiſſant, ſelon eux, par la neceſſité de ſa puiſſance, & non par le choix de ſa ſageſſe : ſentiment dont j'ai aſſez montré la fauſſeté. Il paroît que M. Hobbes n'a point voulu ſ'expliquer aſſez, de peur de ſcandalifer les gens ; en quoi il eſt louable. C'eſt aſſi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avoit deſiré qu'on ne publiât point ce qui ſ'étoit paſſé à Paris entre l'Evêque & lui. Il ajoute qu'il n'eſt pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arrive ; parceque c'eſt dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même tems, qu'il n'eſt pas bon non plus de dire le contraire, & de lui attribuer qu'il veut le mal ; parceque cela n'eſt pas honorable, & qu'il ſemble que c'eſt l'accuſer de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matieres la verité n'eſt pas bonne à dire ; & il auroit raiſon, ſi la verité étoit dans les opinions paradoxes qu'il ſoutient ; car il paroît en effet que ſuivant le ſentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt que ce qu'il appelle Dieu n'eſt rien que la Nature aveugle de l'amas des choſes materielles, qui agit ſelon les loix mathematiques, ſuivant une neceſſité abſolue, comme les Atomes le font dans le Syſtème d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands ſont quelquefois ici-bas, il ne ſeroit point convenable de dire toutes les verités qui le regardent : mais Dieu n'eſt pas comme un homme, dont il faut cacher ſouvent les deſſeins & les actions ; au lieu qu'il eſt toujours permis & raiſonnable de publier les conſeils & les actions de Dieu, parce qu'elles ſont toujours belles & louables. Ainſi les verités qui regardent

dent la Divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale; & l'on a expliqué, ce semble, d'une manière qui satisfait la Raison, & ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, & concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte-Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, & les troisièmes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses frères, *Ne vous affligez point, & n'ayez point de regret de ce que vous m'avez vendu pour être amené ici, puis que Dieu m'a envoyé devant vous, pour la conservation de votre vie: & vers. 8. Vous ne m'avez pas amené ici, mais Dieu.* Et Dieu dit Exod. VII. 3. *J'endurcirai le cœur de Pharaon.* Et Moïse dit Deuter. II. 30. *Mais Siben Roi de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit & roidi son cœur, afin de le livrer entre tes mains.* Et David dit de Simeï 2 Sam. XVI. 10. *Qu'il maudisse, car l'Eternel lui a dit, Maudis David; & qui lui dira, pourquoi l'as-tu fait?* Et 1 Rois XII. 15. *Le Roi (Ro-boam) n'écoula point le peuple, car cela étoit conduit ainsi par l'Eternel.* Job. XII. 16. *C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égare; que celui qui le fait égarer.* v. 17. *Il met hors de sens les sages.* v. 24. *Il ôte le cœur aux Chefs des peuples, & il les fait errer dans les déserts.* v. 25. *Il les fait chanceler comme des gens qui sont yvres.* Dieu dit du Roi d'Assyrie, Esai. X. 6. *Je le dépêcherai*
contre

contre le peuple, afin qu'il fasse un grand pillage, & qu'il le rende foulé comme la boue des rues. Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. Eternel, je connois que la voie de l'homme ne dépend pas de lui, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adresser ses pas. Et Dieu dit, Ezech. III. 20. Si le juste se détourne de sa justice & commet l'iniquité, lorsque j'aurai mis quelque achoppement devant lui, il mourra. Et le Sauveur dit, Jean VI. 44. Nul ne peut venir à moi, si le Pere qui m'a envoyé ne le tire. Et S. Pierre Act. II. 23. Jesus ayant été livré par le conseil défini & par la providence de Dieu, vous l'avez pris. Et Act. IV. 27. 28. Herode & Ponce Pilate avec les Gentils & les peuples d'Israël se sont assemblés, pour faire toutes les choses que ta main & ton conseil avoient auparavant déterminées devoir être faites. Et S. Paul, Rom. IX. 16. Ce n'est point du voulant, ni du courant, mais de Dieu qui fait miséricorde. Et v. 18. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, & il endurecît celui qu'il veut. v. 19. Mais tu me diras, Pourquoi se plaint-il encore, car qui est-ce qui peut résister à sa volonté? v. 20. Mais plutôt, ô homme, qui es-tu, toi qui contestes contre Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée, Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Et I. Cor. IV. 7. Qui est-ce qui met de la différence entre toi & un autre, & qu'as-tu que tu n'aies reçu? Et I. Cor. XII. 6. Il y a diversité d'opérations, mais il y a un même Dieu qui opere toutes choses en tous. Et Ephes. II. 10. Nous sommes son ouvrage, étant créés en Jesus-Christ à bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que nous y marchions. Et Philipp. II. 13. C'est Dieu qui produit en vous & le vouloir & le parfaire, selon son bon-plaisir. On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace & de toutes les bonnes inclina-

clinations, & tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le péché.

10. Voici maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture Sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX. 19. *Je prens aujourd'hui à témoin le Ciel & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort : choisis donc la vie, afin que tu vives, toi & ta posterité.* Et Jos. XXIV. 15. *Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir.* Et Dieu dit à Gad le Prophete, 2. Sam. XXIV. 12. *Va, dis à David : Ainsi a dit l'Eternel : j'apporte trois choses contre toi ; choisis l'une des trois, afin que je te la fasse.* Et Esaï. VII. 16. *Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, & choisir le bien.* Enfin les passages que M. Hobbes reconnoît paroitre contraires à son sentiment, sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu ; comme Esaï. V. 4. *Qu'y avoit-il plus à faire à ma vigne, que je ne lui aie fait ? pourquoi ai-je attendu qu'elle produisît des raisins, & elle a produit des grappes sauvages ?* Et Jerem. XIX. 5. *Ils ont bâti de hauts lieux à Babal, pour bruler au feu leurs fils pour holocaustes à Babal, ce que je n'ai point commandé, & dont je n'ai point parlé, & à quoi je n'ai jamais pensé.* Et Osée XIII. 9. *O Israël, ta destruction vient de toi, mais ton aide est en moi.* Et 1. Tim. II. 4. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité.* Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur, & généralement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien & défend le mal.

II. Il répond à ces passages, que Dieu ne veut pas toujours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils; & que sa volonté revelée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son decret, comme lorsqu'il revela à Jonas que Ninive periroit dans quarante jours. Il ajoute aussi, que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvés: & que lorsque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le peché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manieres de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté revelée soit opposée à sa volonté veritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, étoit plutôt une menace qu'une prédiction, & qu'ainsi la condition de l'impenitence y étoit sous-entendue: aussi les Ninivites le prirent-ils dans ce sens. On dira aussi, qu'il est bien vrai que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils, voulut l'obéissance, & ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'étoit pas une action qui méritât par elle-même d'être voulue. Mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, & qui sont en effet dignes d'être l'objet de sa volonté. Telle est la pitié, la charité, & toute action vertueuse que Dieu commande; telle est l'omission du peché, plus éloigné de la perfection divine, que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet Ouvrage: ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a préalablement une inclination

tion serieuse à produire, ou à voir & à faire produire tout bien & toute action louable; & à empêcher, ou à voir & à faire manquer tout mal, & toute action mauvaise: mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, & par le concours même de toutes les inclinations préalables & particulieres envers chaque bien, & envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale & decretoire: & que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être rehaussé comme la lumiere par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvoit point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; & que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le peché d'autrui, parce qu'autrement il auroit fait lui-même une action pire que tout le peché des Créatures.

12. Je trouve que l'Evêque de Derry a au moins raison de dire, article XV. dans sa Replique, p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la pitié, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu; & que M. Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puis qu'on peut encore & qu'on doit reconnoître & honorer la sagesse, la bonté, la justice & autres perfections. *Magnos facile laudamus, bonos libenter.* Que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté & de toute justice véritable, qui le represente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit & de toute équité, & créant des millions de Créatures pour être malheureuses éternellement, & cela

cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais; & que si elle étoit reçue, il ne faudroit point d'autre Diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux & avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne vouloit point son bien. M. Hobbes tâche de parer ce coup dans sa Duplique (p. 160.) en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, & confondre ce qu'il faut distinguer; & dans le fond, si Dieu n'a point en vue le bien des Créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire ou arbitrairement ce que le hazard lui présente, ou nécessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien: comment peut-il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire, qui détruit la pitié: car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais Principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161.) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, & qu'il exerce en distribuant des bénédictions & des afflictions. Cette définition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des loix faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi-bien que

M.

M. Puffendorff qui l'a suivi. *La justice* ne dépend point des loix arbitraires des superieurs, mais des regles éternelles de la sagesse & de la bonté, dans les hommes, aussi-bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit, que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incomprehensible, attribué à une nature incomprehensible, pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire, que c'est un je ne sai quoi, attribué à un je ne sai quoi, & même une qualité chimerique donnée à une substance chimerique; pour intimider & pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu & de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances materielles. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'aurois garde de lui attribuer des sentimens qui lui pourroient nuire; mais il est difficile de l'en exempter: il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge, ainsi j'espere que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais comme elles le pourroient être à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de merite, & dont on peut profiter en bien des manieres. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du tems comme nous, pour passer d'une verité à l'autre: mais comme il comprend tout à la fois toutes les verités & toutes leurs liaisons, il connoit toutes les consequences, & il renferme éminemment en lui tous les raisonnemens que nous pouvons faire; & c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.




REMARQUES

SUR LE LIVRE

DE

L'ORIGINE DU MAL,

Publié depuis peu en Angleterre.

1.  Est dommage que M. Bayle n'ait vu que les *recensions* de ce bel Ouvrage qui se trouvent dans les Journaux ; car en le lisant lui-même & en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent & renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matiere où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vue tout le système, & quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matieres qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Geometrie ; puisqu'il faut toujours quelque chose qui puisse fixer l'attention, & rendre les meditations liées. C'est pourquoi lorsque ce Livre Latin, plein de savoir & d'élégance, imprimé *premierement à Londres, &*
Tome II. X *puis*

puis réimprimé à Breme, m'est tombé entre les mains, j'ai jugé que la dignité de la matiere & le merite de l'Auteur exigeoient des considerations, que même des Lecteurs me pourroient demander; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet, l'Ouvrage contenant cinq chapitres, & le cinquieme avec l'Appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers où il s'agit du mal en general, & du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés); & qu'ils développent même quelquefois avec éloquence quelques points, où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquieme chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté & du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposés aux miens, & même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avoit moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquieme chapitre tend à faire voir (si cela se pouvoit) que la veritable liberté dépend d'une indifference d'équilibre, vague, entiere, & absolue; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet; & qu'on n'élise pas ce qui plait, mais qu'en élisant sans sujet, on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause & sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse & de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilege de Dieu & des substances intelligentes, & comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale

morale & de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la Raison même en dedans, & du bien ou du mal au dehors, est peinte quelquefois de si belles couleurs, qu'on la pourroit prendre pour la plus excellente chose du monde; & cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible; mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractère imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, & même quelque homme romanesque pourroit en affecter les apparences & se persuader qu'il en a l'effet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection, où l'on ne soit porté par la représentation antérieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; & j'ai toujours défié les défenseurs de cette indifférence absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette élection où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, & sur-tout notre habile Auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Césalpin, un Conringius, qui soutenoient encore quelques sentimens de l'École, qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité & introduit par la basse École & dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les élections, ou le hazard réel, imaginé dans les Âmes; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement;

ment; & comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voyent point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'École, en montrant selon les *loix de la nature corporelle*, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des *loix de la nature spirituelle*) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, & différemment disposés, & nous font plus goûter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, & même Thomas d'Acquin, Durand, & autres Scholastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, & comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la Raison & des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; & ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparens, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme

me l'Ecole oubloit souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives; il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, & si même des excellens hommes en ont été imbus. Notre Auteur, defabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue.

*Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.*

Il lui donne le meilleur tour possible, & ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la Spontanéité & la Raison de leurs avantages, & les donne tous à l'indifférence vague: ce n'est que par cette indifférence qu'on est actif, qu'on résiste aux passions, qu'on se plaît à son choix, qu'on est heureux: & il semble qu'on seroit misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeoit à bien choisir. Notre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine & sur les raisons des maux naturels, il n'avoit qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal, par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sais comment il a cru que ce seroit dégrader Dieu & les hommes, s'ils devoient être assujettis à la Raison; qu'ils en deviendroient tous passifs, & ne seroient point contens d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilège de rendre les choses bonnes où tolerables en les

choisissant, & de changer tout en or, par l'atouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre Auteur sur la nature des choses, & sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrions aller un peu plus avant: nous entendrions mieux aussi par ce moyen toute l'œconomie de son système. *Le chapitre premier* contient les principes. L'Auteur appelle *substance* un Etre dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sai s'il y en a de tels parmi les Créatures, à cause de la liaison des choses; & l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essain d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changemens de la *Matiere*, & après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité & la résistance. Il explique aussi la nature des *Notions*, & donne à entendre que les *universaux* ne marquent que les ressemblances qui sont entre les *individus*; que nous ne concevons *par idées* que ce qui est connu par une sensation immédiate, & que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'Esprit, de la Substance, il ne paroît pas avoir assez observé que nous nous apercevons immédiatement de la Substance & de l'Esprit, en nous apercevant de nous-mêmes; & que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe

de. Il a raison aussi de soutenir que nos *idées* simples au moins sont *innées*, & de rejeter la *Table rase* d'Aristote, & de M. Locke: mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'on gueres plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les écritures tracées sur le papier, en ont à nos idées; & que les rapports des sensations sont arbitraires & *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ai déjà marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartesiens.

5. Pour passer jusques à la *cause première*, l'Auteur cherche un *Criterion*, une marque de la vérité; & il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement: c'est par-là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; & il fait voir que la marque des Cartesiens, savoir une perception claire & distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair & distinct, & que la convenance ou la disconvenance des idées, (ou plutôt des termes, comme on parloit autrefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles & apparentes. Il paroît reconnoître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre *assentiment*, est encore sujette à caution, & peut venir des préjugés enracinés. C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre *Criterion*, auroit trouvé quelque chose de fort utile au Genre-humain. J'ai tâché d'expliquer ce *Criterion* dans un petit Discours sur la Vérité & les Idées, publié en 1684; & quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espere d'avoir développé des choses qui n'étoient

connues que confusément. Je distingue entre les Verités de Fait & les Verités de Raison. Les Verités de Fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les Verités de Raison, & par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, & dont S. Augustin & M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, & même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, & pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est, qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles & avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des Mathématiques & autres verités de Raison y aient lieu: en ce cas, on doit les tenir pour réelles; & je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, & des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le *Criterion* des verités de Raison, ou qui viennent des *Conceptions*, consiste dans un usage exact des règles de la Logique. Quant aux idées ou *notions*, j'appelle *réelles* toutes celles dont la possibilité est certaine; & les *définitions* qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que *nominales*. Les Geomètres versés dans une bonne Analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile Auteur n'est pas allé si avant, peut-être; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, & par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur, ni de méditation.

6. Après cela , il va examiner si le mouvement, la matiere & l'espace viennent d'eux-mêmes, & pour cet effet, il considere s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; & il remarque ce privilege de Dieu, qu'aussi-tôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit Discours cité ci-dessus , savoir , qu'aussi-tôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe necessairement. Or, aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. Or ce privilege n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'Auteur juge aussi particulierement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement present vient d'un mouvement anterieur, & celui-ci encore d'un autre, & ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matiere. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite; & quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel: comme les rayons du Soleil, quand ils seroient éternels avec le Soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause éternelle dans le Soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens de notre habile Auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, *le principe de la Raison suffisante*. Car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnoît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un Athée de ruiner cet argument, en disant, qu'il n'est point necessaire

qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité & de l'éternité de l'Espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'Auteur juge qu'il peut être anéanti par la puissance Divine, mais tout entier & non pas par parties; & que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considérer, que dans les sensations des sons, des odeurs & des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière & du mouvement, & enfin de toutes choses. L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle-né raisonneroit de la lumière. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumière est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté; & que ses Ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le Monde; a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, & la plus grande compatibilité des appetits qu'une puissance, sagesse & bonté infinies & combinées pouvoient produire: & il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. *Le Chapitre II.* fait l'Anatomie du mal. Il le

le divise comme nous en métaphysique, physique & moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs & autres incommodités semblables; & le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: & Lucrece en a conclu, qu'il n'y a point de providence, & il a nié que le Monde puisse être un effet de la Divinité,

Naturam rerum divinitus esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tanta stat prædita culpa.

D'autres ont admis deux Principes, l'un bon, l'autre mauvais; & il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre Auteur paroît avoir eu M. Bayle en vue. Il espère de montrer dans son Ouvrage, que ce n'est point un Nœud Gordien, qui ait besoin d'être coupé; & il a raison de dire que la puissance, la sagesse & la bonté de Dieu ne seroient point infinies & parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans le Chapitre III. & remarque après S. Augustin, que les Créatures sont imparfaites, puis qu'elles sont tirées du néant: au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites?

tes? L'Auteur répond fort bien, que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu ajouter, que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvoit, & dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après, que certaines choses pouvoient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, & peut-être plus grandes. Ce peut-être pouvoit être omis: l'Auteur aussi posant pour certain, & avec raison, à la fin du chapitre, *qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur*, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lors qu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernières tout autant qu'il se peut. Ainsi les Corps ont été créés aussi-bien que les Esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; & l'ouvrage de la Matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens Heretiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Demogorgon.

8. Venons au *mal physique*, dont il est parlé dans le *Chapitre IV*. Notre celebre Auteur, après avoir remarqué que le mal metaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire l'incommodité, vient de la Matière, ou plutôt de son mouvement; car sans le mouvement la Matière seroit inutile; & même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvemens; autrement, si
tout

tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de variété, ni de generation. Mais les mouvemens qui font les generations, font aussi les corruptions, puisque de la variété des mouvemens naît le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés & détruits. Cependant l'Auteur de la Nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en *systèmes*, dont ceux que nous connoissons sont composés de globes lumineux & opaques, d'une maniere si belle & si propre à faire connoître & admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par-tout des Créatures capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Notre judicieux Auteur croit que l'air, & même l'éther le plus pur, ont leurs habitans aussi bien que l'eau & la terre. Mais quand il y auroit des endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre Globe inégale, & quelquefois deserte & sterile, sont utiles pour la production des rivières & des vents; & nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables & des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul; & l'Auteur est persuadé, non-seulement qu'il y a des Esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchant de ces Esprits, c'est-à-dire des animaux dont les âmes sont jointes à une matière éthérienne & incorruptible.

tes? L'Auteur répond fort bien, que de la bonté de Dieu en est la cause. se communiquer aux dépens d'une de nous nous imaginons en Dieu, en que les imperfections le choquent mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, Mais on auroit pu ajouter, que Dieu effet le tout le plus parfait qui se il a eu sujet d'être pleinement perfection des parties servant à perfection dans l'entier. Aussi un peu après, que certaines choses tre mieux faites, mais non pas commodités nouvelles, & des. Ce peut-être pouvoit aussi posant pour certain, & fin du chapitre, qu'il est de la bon-
fir le meilleur, il en a pu tirer ce un peu auparavant, que les
 seront jointes aux plus parfaites n'empêcheront point qu'il y en tout autant qu'il se peut. été créés aussi-bien que les l'un ne fait point obstacle à de la Matière n'a pas été indi- comme ont cru des anciens attribué cet ouvrage à un cer-
 8. Venons au mal physique dans le Chapitre IV. Notre près avoir remarqué que le c'est-à-dire l'imperfection, ge que le mal physique, modité, vient de la Matière mouvement; car sans le m- feroit inutile; & même il contrariété dans ces mouve-
 DU MAL.
 de côté, il n'y a pas de génération. Mais de la variété d'êtres, par lesquels pour rendre les corps en systèmes, dont une manière si belle nous admire ce qu'ils ne peuvent rien concevoir de l'ouvrage étoit qu'il y eût par-tout la connoissance,
animalibus orba.
 que l'air, & même habitans aussi bien quand il y auroit des endroits pourroient pour d'autres endroits exemple les montagnes de notre Globe infertile, sont utiles & des vents : nous plaindre des y a tant d'endroits. Outre qu'il ne faut pas faire pour l'homme, non-seulement mais aussi qu'il y a de ces choses, dont les ames humaines sont incorruptibles.

semble du même côté, il n'y a
variété, ni de generation. Mais
qui font les generations, font
choc des corps, par lesquels
types & détruits. Cependant
pour rendre les corps
distribués en systèmes, dont
Tous sont composés de glo-
es, d'une maniere si belle
voitre & admirer ce qu'ils
faurions rien concevoir
semble de l'ouvrage étoit
fin qu'il y eût par-tout
connoissance,

s animalibus orba.
que l'air, & même
habitans aussi bien
and il y auroit des
droits pourroient
d'autres endroits
emple les monta-
notre Globe in-
terile, sont uri-
s & des vents:
plaindre des
at d'endroits
qu'il y a
aux besoins

le voyant,
à moins qu
des
de, & d'
ne coignent
point luy de
l'en a peu qui

comprend ces
ne s'achève, par
continuelles. La
sif qu'on trouve
le travail modéré
puissances de l'ani-
apréable d'une
les fautes
les plus vifs
à la propagation.
que les espèces
que les individus ne ie
à moins aussi que les a-
passe terrible pour leurs
des pour leur conservation.
e la volage naissent la crainte
les autres passions utiles en-
n'il arrive par accident qu'elles
sois au mal: il en faut dire au-
des maladies épidémiques, &
indispensables, c'est à dire que ce sont
des d'un système bien con-
qui est de l'ignorance & des erreurs,
considérer que les créatures les plus par-
beaucoup sans doute, & que les
ont coutume d'être proportionnées
Cependant il est nécessaire qu'on
soit.

ruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux & de fluides qui y circulent, & dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux; ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit nécessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoître un danger présent, & leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, & de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter: car si elle n'étoit point si laide, & si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieraient point de périr, ou de laisser périr les parties de leur corps, & les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim & la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir & de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use & qui s'en va insensiblement. Ces appetits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquiescer une nourriture convenable à leur constitution & propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien souvent servît de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guères plus malheureux, puis que la mort causée par les maladies a coutume d'être autant & plus douloureuse qu'une mort violente; & ces animaux sujets à être la proie

proye des autres, n'ayant point la prévoyance, ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lors qu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, & d'autres desordres, que les bêtes brutes ne craignent point, & que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'Auteur de la Nature a compensé ces maux & autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires & continuelles. La faim & la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail modéré est un exercice agreable des puissances de l'animal ; & le sommeil est encore agreable d'une maniere toute opposée, en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les especes fussent immortelles, puis que les individus ne le sauroient être ici-bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De la douleur & de la volupté naissent la crainte, la cupidité, & les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal : il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques, & d'autres choses nuisibles, c'est-à-dire que ce sont des suites indispensables d'un système bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance & des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, & que les connoissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'en soit.

soit sujet à des cas qui ne sauroient être prévus, & ces sortes d'accidens sont inevitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toujours permis de le suspendre jusques à une discussion exacte. Ces inconveniens sont inseparables du système des choses : il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, & que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inevitables ne sont pas les plus ordinaires, ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute ; & par consequent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puis qu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

II. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes ; & il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pu les retrancher sans tomber dans des inconveniens plus grands. Et pour le mieux reconnoître, l'Auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des appartemens, des salles, des galeries, des jardins, des grottes ; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égoûts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or & de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout œil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide : & s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des Sens, ou le faire

faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. Notre savant Auteur remarque ici un sentiment que des Histoires sacrées & profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses & autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la Raison, il met à part ce que la Revelation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit été exempté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grace Divine & d'un pacte fait avec Dieu; & que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont :

1. La revocation du don gracieux de l'immortalité.
2. La sterilité de la Terre, qui ne devoit plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.
3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.
4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.
5. Les douleurs de l'enfantement.
6. L'inimitié entre l'homme & le serpent.
7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux, où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière, sur-tout depuis la soustraction de la Grace; outre qu'il semble à l'Auteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, & que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par ci par-là quelque chose à dire, mais le fond

du Discours de l'Auteur sur l'origine des maux est plein de bonnes & solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la LIBERTÉ.

12. Le savant Auteur de cet Ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans le *cinquième Chapitre*, qui fait la moitié de tout le Livre, croit qu'elle est toute différente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable des Créatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroît que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une perfection, & que la Créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, & sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le péché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage seroit d'être privilégiée contre la Raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ni raison de cette élection: & comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi dans les règles de la bonne Métaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal moral dans la nature; & aussi par la même raison, il n'y auroit point

point de Bien moral pon plus , & toute la Moralité seroit détruite. Mais il faut écouter notre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des Philosophes celebres de l'Ecole, & les ornemens qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit & par son éloquence, ont caché les grands inconveniens qu'il renferme. En expliquant *l'état de la Question*, il partage les Auteurs en deux partis : Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; & les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue & contraire à la moralité, de la nécessité hypothetique & de la nécessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. *La Section premiere de ce Chapitre* doit faire connoître la nature des Elections. L'Auteur expose premierement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces Auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la resolution par une nécessité absolue, & qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions; c'est-à-dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinoziste. Il se sert des aveus & des déclarations odieuses de M. Hobbes, & de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, & qui prennent grand soin de les refuter; & il les en charge, parce qu'ils croient, comme M. Hobbes, & comme tout le monde, (quelques Docteurs exceptés

Y 2

qui

qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités), que la volonté est mue par la représentation du bien & du mal; d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, & que tout est lié par une nécessité absolue. C'est aller bien vite en raisonnement; cependant il ajoute encore, qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaise volonté, puis qu'ainsi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire seroit le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit-il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchants, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchants seroient seulement malheureux, & nullement coupables; qu'il n'y auroit point de différence entre le mal physique & le mal moral, puisque l'homme lui-même ne seroit point la vraie cause d'une action qu'il ne pourroit point éviter; que les malfaiteurs ne seroient point blâmés ni maltraités, parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, & que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon, & non pas un malade, parce que les reproches & les menaces peuvent corriger l'un, & ne peuvent point guérir l'autre; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffiroit point pour punir; & que de même, la reconnaissance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fourniroit pas une raison suffisante. Enfin l'Auteur croit que si cette doctrine, qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien & du mal, étoit véritable, il faudroit désespérer de la félicité humaine,

maine, puis qu'elle ne seroit point en notre pouvoir, & dépendroit des choses qui sont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'espérer que les choses de dehors se reglent & s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, & il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces conséquences ont lieu, selon lui, encore contre ceux qui croient que la volonté se détermine suivant le dernier jugement de l'entendement: opinion qu'il croit dépouiller la volonté de son droit & rendre l'ame toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'Auteurs graves, & approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes & Spinoza, & avec quelques autres Auteurs reprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse & insupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions & inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien & du mal, qui résulte des raisons, passions & inclinations, quoi qu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'Auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, & qui ne

laisse pas de réussir; c'est-à-dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les verités nécessaires & indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les verités contingentes. J'ai déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la Philosophie, en faisant considérer qu'il y a *deux grands principes*, savoir *celui des identiques* ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, & l'autre fausse; & *celui de la raison suffisante*, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable, dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit voir la raison. L'un & l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les verités nécessaires, mais encore dans les contingentes; & il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du *Vrai* & du *Faux*. Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels élémens de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, & qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes & Théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à la résolution par la représentation prévalante du bien ou du mal, & cela certainement & infailliblement, mais non pas

pas nécessairement : c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi *les futurs contingens*, prévus & en eux-mêmes & par leurs raisons, demeurent contingens ; & Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse & par sa bonté à créer le Monde par sa puissance, & à lui donner la meilleure forme possible ; mais il n'y étoit point porté nécessairement, & le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite & souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sai s'il seroit aisé de resoudre le nœud Gordien de la Contingence & de la Liberté.

15. Cette explication fait disparoître toutes les *objections* de notre habile adversaire. *Premièrement*, on voit que la contingence subsiste avec la liberté. 2. Les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques ; un esprit méchant étant dans la sphere de son activité, ce que le mauvais Principe des Manichéens seroit dans l'Univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par nécessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun Législateur, ni Jurisconsulte, qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien & du mal, vrai ou apparent ; qui ont porté l'homme à mal faire ; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques sols pour boire chopine,

ou qui tueroit un chien de son voisin de ga-
 yeté de cœur ; parce que ces derniers ont été
 moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans
 l'administration de la Justice autorisée dans le
 monde, & plus la tentation de pecher est gran-
 de, plus elle a besoin d'être reprimée par la
 crainte d'un grand châtimement. D'ailleurs, plus
 on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un
 malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté
 a été délibérée, & plus on jugera qu'elle est
 grande & punissable. C'est ainsi qu'un *dol* trop
 artificieux fait le crime aggravant appelé *stellio-
 nat*, & qu'un trompeur devient *faulxsaire*, quand
 il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes
 de notre sûreté dans les Actes par écrit. Mais
 on aura plus d'indulgence pour une grande pas-
 sion, parce qu'elle approche plus de la démen-
 ce. Et les Romains punirent d'un supplice des
 plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui a-
 voient prostitué la chasteté d'une Dame distin-
 guée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement,
 en le faisant passer pour leur Dieu ; & on se con-
 tenta de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un a-
 voit fait de mauvaises actions sans raison appa-
 rente & sans apparence de passion, le Juge se-
 roit tenté de le prendre pour un fou, sur-tout
 s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de
 telles extravagances ; ce qui pourroit aller à la
 diminution de la peine, bien loin de fournir la
 véritable raison de la méchanceté & du punisse-
 ment. Tant les principes de nos adversaires sont
 éloignés de la pratique des Tribunaux, & du sen-
 timent commun des hommes.

16. 30. La distinction entre le mal physique &
 le mal moral subsistera toujours, quoi qu'il y
 ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons &
 cau-

causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral, puisqu'il est le principe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître, suffit encore pour rendre raison des maux volontaires? C'est à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des systèmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le péché fait une grande partie de la misère humaine, & même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchans & punissables: autrement il faudroit dire que les péchés actuels des non-regenerés sont excusables, parce qu'ils viennent du principe de notre misère, qui est le péché originel. 4°. De dire que l'Ame devient passive, & que l'homme n'est point la vraie cause du péché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'Auteur le prétend en beaucoup d'endroits, & particulièrement chap. 5. sect. 1. subsect. 3. §. 18. c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les Anciens ont parlé de ce qui est *ipso jure*, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la représentation des choses externes; car ces représentations se trouvent aussi dans nos ames, elles font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'Acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'Action demande; & les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'Ame se peut déterminer entre plusieurs partis. On veut que la Volonté soit seule

Active & Souveraine ; & on a coutume de la concevoir comme une Reine assise sur son Trône, dont l'Entendement est le Ministre d'Etat, & dont les Passions sont les Courtisans, ou les Demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le Conseil du Ministère. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de cette Reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du Ministre & les suggestions des Favoris, & même rebuter les unes & les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, & leur donne audience ou non, comme bon lui semble. Mais c'est une Prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connoissance des raisons & des inclinations que l'entendement ou les sens lui présentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même, pour entendre ce qu'on lui présente. La vérité est, que l'Ame, ou la substance qui pense, entend les raisons, & sent les inclinations, & se détermine selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active, pour spécifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon système de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, & qui nous exemte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour résoudre l'objection. Et notre Auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingénieusement, que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, & encore moins la force active de l'ame, & servent seulement à développer ce qui est en nous ; à peu près comme M. Descartes a cru que l'ame ne pouvant point donner de la force au corps, lui donnoit au moins quel-

quelque direction. C'est un milieu de l'un & de l'autre côté, entre l'influence physique & l'harmonie préétablie.

17. 5°. On objecte que, selon nous, le péché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme & le châtement servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la véritable gratitude vienne d'une véritable reconnoissance du bienfait passé, & non pas de la vûe intéressée d'excroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles & bonnes réflexions, mais elle ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par intérêt, par esperance, ou par crainte; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions: autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice & la vertu pour elle-même; & c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de l'*Amour désintéressé*, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils résistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel & prend plaisir à les tuer, & même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoi que l'homme qui en est atteint trouve dans
cette

cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit seulement par espérance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le celebre M. Conring, la Justice qui punit par des peines medicinales ; pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la nécessité ; mais que la veritable Justice vindicative, qui va au delà du medicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire, l'intelligence & la liberté de celui qui peche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction ; un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejeté la Justice vindicative, comme font les Sociniens, refutés par nos Docteurs, quoique les Auteurs de ce parti-là aient coutume d'outrer la notion de la liberté.

18. 6°. On objecte enfin, que les hommes ne peuvent point esperer la felicité, si la volonté ne peut être mue que par la representation du bien & du mal. Mais cette objection me paroît nulle de toute nullité, & je croi qu'on auroit bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la maniere la plus surprenante du monde : C'est que notre felicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la representation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'esperer que les choses externes s'ac-

cor-

porderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds : *Il n'y a point de force dans la conséquence : On pourroit accorder la conclusion : l'Argument peut être retorqué contre l'Auteur.* Commençons par cette *retorsion*, qui est aisée, Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parcequ'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet ? Souffriront-ils moins les douleurs corporelles ? Ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux veritables ou imaginaires ? Sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice ? moins craintifs ? moins envieux ? Oui, dira notre habile Auteur : je le prouverai par une maniere de compte, ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'expérience : mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, & qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état ; je deviendrai heureux tout d'un coup, & à mon aise, car j'aurois quatre degrés de revenant-bon, ou bien franc. Voilà qui est beau, sans doute ; mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet ? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous sembleroit. Ce seroit à peu près, comme si je pouvois dire efficacement au plomb, Tu seras or ; au caillou, Tu seras diamant ; ou du moins, Vous me ferez le même effet. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moïse, qui paroît dire que la Manne du Desert avoit le goût que les Israélites lui vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur

Go-

Gomor, Tu feras chapon, Tu feras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est-il point permis de lui en donner davantage ? Je pense qu'oui. Mais, si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable ? Pourquoi n'irons-nous pas à vingt & quatre carats de bonté ? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux, malgré les accidens de la fortune : qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas : par le moyen de ce beau secret, nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12.) que cette puissance surmonte tous les appetits naturels, & ne peut être surmontée par aucun d'eux ; & il la considère (§. 20. 21. 22.) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, & de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appetits naturels cherchent dans les objets, puisqu'ils sont limités, pendant que cette puissance est indépendante ; ou du moins, il faut que cette bonté, que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, & telle qu'elle la veut. Car d'où prendroit-on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, & si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité & des apparences ? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si *precaire*, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, *optantis isibac sunt, non invenientis*. Il ne demeure donc que trop

trop vrai, que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux; & nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent au-dessus de certains appetits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appetits, qui ont toujours leur fondement dans la representation du bien & du mal. J'ai dit aussi, qu'on *pouvoit accorder la conclusion de l'Argument*, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état present de la vie humaine: car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens, que la prudence humaine ne sauroit éviter? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une Ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses? Mais enfin je *puis encore nier la consequence dans l'Argument*, qui porte, que si la volonté n'est muë que par la representation du bien & du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La consequence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Âme suit la Raison & les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoi qu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconveniens de notre hypothese, l'habile Auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre felicité, qu'elle augmente nos biens & diminue nos maux, & qu'un Agent qui possede cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déjà été refutés. Nous avons montré que pour être libre,

bre, il suffit que les représentations des biens & des maux, & autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indifférence pure pourroit contribuer à la félicité: au contraire, plus on sera indifférent, plus on sera insensible & moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déjà montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feroient sortir de cette indifférence pure, & dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifférence: au contraire, il n'y a rien de plus imparfait; elle rendroit la science & la bonté inutiles, & réduiroit tout au hasard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allègue, qui n'ont pas été débattus. Il lui paroît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes; & que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité, & se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, & non pas en conséquence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglément par le hasard ou par le sort? Pourquoi donc se glo-

rifie-

riseroit-on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, & plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions, sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, & mettre un *je ne sais quoi* imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hazard ou ce *je ne sais quoi* étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes; il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, & de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté, par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais mettant les avantages & les désavantages à part, voyons comment notre savant Auteur établira cette hypothèse, dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu & les Créatures libres qui soient véritablement actives, & que pour être actif on ne doit être déterminé que par soi-même. Or ce qui est déterminé par soi-même, ne doit point être déterminé par les objets; & par conséquent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, & ne sorte de cette indifférence que par son choix, qui lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulement les Créatures libres; mais encore toutes les autres substances & natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, & cependant elles ne

laissent pas d'avoir des ames actives; si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartesiens, que ce sont de pures machines. Il n'est point necessaire, aussi, que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même, puisqu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, & que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; & M. Descartes a cru que notre corps, gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'ame. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle-même. Enfin, lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mue par les objets; car c'est la representation de l'objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination; laquelle ainsi ne vient point de dehors, & par consequent la spontanéité y est toute entiere. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes & physiques, mais comme causes finales & morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se regle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle. Ainsi cette espece de motion spirituelle & morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontanéité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifferente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir: autrement on fera tout de tout, *quidvis ex quovis*, & il n'y aura rien d'assez

d'assez absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déjà rompu le charme de la pure indifférence, & si l'ame se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition pour cet acte de la donner; & par conséquent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifférence dans l'ame pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vrai que ces dispositions l'inclinent sans la nécessiter: elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autrement à *sujetto* ou de l'ame même, & qui font qu'un objet est plus goûté que l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur persiste toujours de nous assurer que son hypothèse est réelle, & il entreprend de faire voir que cette puissance indifférente se trouve effectivement en Dieu, & même qu'on la lui doit attribuer nécessairement. Car, dit-il, rien ne lui est bon, ni mauvais, dans les Créatures. Il n'a point d'appetit naturel, qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de lui: il est donc absolument indifférent à toutes les choses externes, puisqu'il n'en sauroit être aidé, ni incommodé; & il faut qu'il se détermine & se fasse quasi un appetit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les Etres. C'est-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit trouver ni bien, ni mal dans les choses. Il est difficile de concevoir comment des Auteurs de mérite ont pu donner dans un

sentiment si étrange ; car la raison qu'on paroît alleguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les Créatures ont tout leur être de Dieu, & qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une substance intelligente est mue par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit nécessairement un Etre existant hors d'elle, & il nous suffit qu'il soit concevable ; car c'est sa représentation qui agit dans la substance, ou plutôt la substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée & affectée par cette représentation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles ; & c'est par-là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien & le mal, la perfection & l'imperfection, l'ordre & le désordre, la congruité & l'incongruité des possibles ; & sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même ; sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est spécifiée & dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur : au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai & du bon. Mais comment est-il possible qu'on puisse dire, qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu ? Est-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement ? Je n'ose point attribuer à notre savant Auteur un sentiment si étrange, qui confondroit entendement & volonté, & détrui-

truiroit tout l'usage des notions. Or si les idées sont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y est représentée, le sera aussi. En effet, est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, & d'autres figures régulières? que le nombre de six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits? que dans un plan, six cercles égaux peuvent toucher un septième? que de tous les corps égaux, la sphere a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, & par conséquent peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou desavantages viennent de l'idée de la chose, & que le contraire impliqueroit contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur & l'incommodité des Créatures sensibles, & sur-tout la félicité & l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, & auroit-il fait sagement & justement, s'il avoit résolu de damner des innocens? Je sai qu'il y a eu des Auteurs assez mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux, & si capable de renverser la piété. Mais je suis assuré que notre célèbre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothèse y mène, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifférent à la volonté Divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais l'Auteur a fort bien enseigné lui-même, que sa bonté, & non pas son besoin, l'a porté à produire.

duire des Créatures. Il y avoit donc en lui une raison antérieure à la résolution; &, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce Monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, & son inclination le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait & heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; aiant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, & que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, & néanmoins la Création est un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifférent de créer un tel ou tel Monde, de créer un chaos perpétuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leurs idées, on fait la raison de son choix.

22. Notre Auteur, qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté & sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothèse, qui paroît ôter à Dieu tous les égards pour le bien & pour la commodité des Créatures. L'indifférence de Dieu n'a lieu; dit-il, que dans ses premières élections; mais aussi-tôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même tems tout ce qui est lié nécessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits: l'élection de quelques-uns d'entre eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les aiant élus, il ne pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la Nature humaine.

ne. Jusqu'ici, l'Auteur parle conformément à son hypothese; mais ce qui suit va plus loin: car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines Créatures, il a résolu en même tems, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible. Il n'y a rien de si raisonnable, en effet: mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothese qu'il a posée, & il a raison de la renverser, plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconveniens contraires à la bonté & à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Question sera: Dieu créera-t-il quelque chose ou non, & pourquoi? L'Auteur a répondu, qu'il créera quelque chose, pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifférent de créer, ou de ne point créer. Après cela on demande: Dieu créera-t-il telle chose, ou bien une autre, & pourquoi? Il faudroit répondre (pour parler conséquemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur; & en effet, l'Auteur y retombe dans la suite: mais suivant son hypothese, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de *pourquoi*, parceque Dieu est absolument indifférent pour les Créatures, qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre Auteur varie un peu là-dessus, car il dit ici (chap. 5. sect. 5. subsect. 4. v. 12.) qu'il est indifférent à Dieu de choisir entre des hommes égaux en perfection, ou entre des especes également parfaites de Créatures raisonnables. Ainsi suivant cette expression, il choisiroit plutôt l'espece la plus parfaite: & comme des especes également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point

d'indifference pure & absolue, & l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothese, & posons avec lui, que Dieu choisit certaines Créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifferentes. Il choisira donc aussi-tôt des Créatures irregulieres, malbâties, malfaisantes, malheureuses, des chaos perpetuels, des monstres par-tout, des scelerats seuls habitans de la Terre, des Diables remplissans tout l'Univers; que de beaux systêmes, des especes bien faites, des gens de bien, de bons Anges! Non, dira l'Auteur: Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même tems de leur donner toutes les commodités dont le Monde fût capable; & il en est autant des autres especes. Je répons, que si cette commodité étoit liée necessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothese; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle qui a porté Dieu à faire des hommes, que Dieu a résolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection? vient-elle aussi d'une pure indifference? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, & s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté: donc le bien & le mal des Créatures ne lui est point indifferant; il y a en lui des élections primitives, où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce systême. Après cela, il ne restera même aucune indifference pure; car nous pouvons raisonner du Monde tout entier, comme nous

nous avons raisonné du Genre-humain. Dieu a résolu de créer un Monde; mais sa bonté l'a dû porter en même tems à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, & qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; & l'indifférence pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument détruite par la procédure même de notre habile Auteur, chez qui la force de la vérité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothèse speculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifférent à Dieu, qui connoît tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, & qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles; voyons si au moins l'ignorance & l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifférent dans son choix. L'Auteur nous régale de cette indifférence pure, comme d'un beau présent. Voici les preuves qu'il en donne. 1. Nous la sentons en nous. 2. Nous en expérimentons en nous les marques & les propriétés. 3. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté, sont insuffisantes. Quant au *premier point*, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même tems l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentons une telle indifférence, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quel-

quelque chose qui nous incline à notre choix; & lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connaître que la constitution de notre corps, & des corps ambiants, l'affiette présente ou précédente de notre ame, & quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, & à nous en faire former des jugemens divers en differens tems; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sai quelle force de l'ame, qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le caméléon. Ainsi l'Auteur n'a point sujet ici d'appeller au jugement du peuple: il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vrai que certains Philosophes ont donné dans des chimeres, & il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimeriques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puisqu'il ne se règle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matiere Magnetique; pour ne rien dire des Atomes, & d'autres substances indivisibles. Drons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas, nous pourrions dire aussi que l'ame agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions & d'inclinations qui ne sont pas

pas assez apperçues par le vulgaire, faute d'attention & de meditation. 2. Quant aux *marques* de la puissance en question, j'ai déjà refusé l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, & qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation & à la moralité: ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'Auteur allègue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appétits naturels, c'est-à-dire, non seulement aux Sens, mais encore à la Raison. Mais je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appétits naturels, par d'autres appétits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, & on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal, & qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve. L'Auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le theatre, que nous rendons agréable ce qui nous déplaisoit au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application & l'attention à l'objet, & la coutume, changent notre disposition, & par conséquent nos appétits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant, & il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement; ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur, qui brûleroit les nôtres. Le peuple, à qui l'Auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux

ser-

servantes étant auprès du feu dans la cuisine , l'une s'étant brulée, dit à l'autre: O ma chere, qui pourra supporter le feu du Purgatoire? L'autre lui répondit: Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'Auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifferens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévalant encore à la Raison même. Et c'est sa troisieme preuve, savoir, *qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions*, sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prieres de leurs amis, les conseils de leurs proches, les reproches de leur conscience, les supplices, la mort, la colere de Dieu, l'Enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon & du supportable, que par leur pure & franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement, jusques aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, & qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifférence; l'inclination, ou la passion, y aura joué son jeu: mais l'accoutumance & l'obstination pourront faire dans certains naturels, qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'Auteur apporte: un Athée, un Lucilio Vanini, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plutôt le martyre ridicule de sa chimere, qu'il ne renoncera à son impiété. L'Auteur ne nomme point Vanini, & la verité est, que cet homme desavoua ses mauvais sentimens,

jus-

jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatifé, & d'avoir fait l'Apôtre de l'Athéisme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant :

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le Procureur General au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le Premier President (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accès, & enseignoit la Philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout à-fait son domestique ; l'inquisition fut poussée avec rigueur, & Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il étoit, c'est-à-dire Athée : en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assez forte en lui, aussi-bien que dans le Gymnosophe Calanus, & dans le Sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne sauroient être expliquées par les appetits qui viennent de la représentation du bien & du mal, & qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal, & le mal en bien, & l'indifferent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, & les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations ; mais ce n'est pas comme chez les Fées, par un simple acte de cette puissance magique ; mais parce qu'on obscurcit & supprime dans son esprit les représentations des qualités bonnes ou mauvaises.

ses, jointes naturellement à certains objets; & parce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions; ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités, qui ne s'y trouvent liées que par accident, ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse: l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour & nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, & cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort, la représentation qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines & les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent répétée, peut changer considérablement nos organes, notre imagination, notre mémoire, & même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se représente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir, & on le croit aussi aisé à effectuer: d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une manière indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un Livre contribuera à la persuasion du Lecteur. L'air & les manières de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déjà dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agreable, & j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de Religion par des considerations mondaines, mais qui ont été persuadés, & bien persuadés, depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persevere, mais aussi une disposition à y perseverer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La premiere élection a peut-être été faite par legereté; mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons, ou impressions plus fortes. Il y a même quelques Auteurs de Morale, qui enseignent qu'on doit maintenir son choix, pour ne point être inconstant, ou pour ne le point paroître. Cependant une perseverance est mauvaise, quand on méprise les avertissemens de la Raison, surtout quand la matiere est assez importante pour être examinée avec soin: mais quand la pensée du changement est desagrecable, on en détourne
faci.

facilement l'attention ; & c'est par-là le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur, qui a voulu rapporter l'obstination à son indifférence pure prétendue, pouvoit considérer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une élection, que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure ; sur-tout si cette élection s'est faite légèrement ; & d'autant plus légèrement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence ; auquel cas on viendra facilement à la defaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raison nous y fassent persévérer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour & nuit, & il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris, qui leur revient à tout moment, & qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie :

Quæis vindicta bonum vitæ jucundius ipsâ.

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordinairement, lorsque notre desir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paroître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel, par la puissance qui peut choisir sans sujet : ainsi on aura quatre degrés de bien franc (chap. 5. sect. 2. §. 7.) Si cela se pouvoit pratiquer, on iroit loin, comme je l'ai dit ci dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, & autres passions frivoles empruntent

tent tout leur pouvoir de cette puissance (chapitre 5. sect. 5. subsect. 6.) : mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite Fée, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opere comme par enchantement, & à qui l'Auteur attribue tous ces desordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois, que lors que nous nous résolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, nous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paroître indépendans, & de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la Cour d'Osnabrug un Précepteur des Pages, qui, comme un autre Mucius Scævola, mit le bras dans la flamme & pensa gagner une gangrene, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense ; & je ne fais même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la Raison, voudroit prouver son Livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon benefice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette superiorité de la Volonté sur la Raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, qu'il s'apercevrait bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Héliodore Evêque de Larisse, à qui son Livre de Theagene & de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché : ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge,

ge, & quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élégante & bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin : mais j'espère de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige & rectifie ordinairement la theorie. Après avoir avancé *dans la seconde Section* de ce chapitre cinquieme, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, & que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux ; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la Raison, & que notre bonheur consiste à la suivre : Après cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien §. 5. que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puis que les choses ne sont gueres disposées à s'accommoder à nous ; & que c'est en effet s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute ; mais c'est dire en même tems, qu'il faut que notre volonté se regle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, & sur les veritables representations du bien & du mal ; & par consequent que les motifs du bien & du mal ne sont point contraires à la liberté, & que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre felicité, est inutile, & même très-dommageable. Aussi se trouve-

ve-t il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, & que c'est un *Etre de raison raisonnante*, comme quelques Scholastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurois mieux aimé les appeller *des Etres de Raison non raisonnante*. Je trouve aussi que la *Section III.* (des Elections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la Volonté Divine, préoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la félicité d'autrui, on choque la Volonté Divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant de la *IV. Section*, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la légèreté à changer trop facilement, l'obstination à ne pas changer à tems, & les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appetits, qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La *cinquième Section* est faite pour concilier les mauvaises élections ou les péchés, avec la puissance & la bonté de Dieu; & comme cette section est prolix, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifférente dans le choix, il n'y auroit point de péché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux Créatures une puissance si peu raisonnable; il leur suffisoit d'être mues par les représentations des biens & des maux: il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le péché, suivant l'hypothèse de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant retran-

chée des choses, le Monde ne feroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a refuté assez. Si cette puissance manquoit au Monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit gueres. Les ames se contenteront fort bien des representations des biens ou des maux, pour faire leurs élections, & le Monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance, il n'y auroit point de félicité ; mais on y a répondu suffisamment, & il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion, & dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prières (subject. 4.) & dit que ceux qui prient Dieu, espèrent un changement de l'ordre naturel ; mais il semble qu'ils se trompent, selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine, si le cours de la Nature est changé en leur faveur, ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre general des choses. Aussi est-ce un sentiment très-raisonnable de notre Auteur, qu'il y a un système des substances spirituelles, aussi bien qu'il y en a un des corporelles, & que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministère des Anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la Nature en souffre. Cependant il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon système de l'harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la mission du Saint Esprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à

qu'à présent ses opérations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, & d'en convenir avec d'autres Théologiens. Cependant, je remarque qu'il met l'usage naturel des prières, dans la force qu'elles ont de rendre l'ame meilleure, de surmonter les passions, & de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothèse, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; & nous sommes exemts des difficultés, où l'Auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la préscience de Dieu; car si l'ame est parfaitement indifférente dans son choix, comment est-il possible de prévoir ce choix, & quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connoissance d'une chose, s'il n'y en a point de son être? L'Auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderoit (selon lui) un Ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, & assez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. VI.) que les vices & les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers; & l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseront l'oreille par leur dureté, si elles étoient écoutées toutes seules, & ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mélange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches & de l'avarice dans les pauvres: en effet, cela sert à faire fleurir les Arts. Il fait considérer ensuite aussi, que nous ne devons point juger de l'Univers par la perspective de notre Globe, & de tout ce qui nous est

connu, dont les taches ou défauts peuvent être aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avoit comparé la Providence, lorsqu'elle donne la Raison aux hommes, à un Medecin qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'Auteur répond que la Providence fait ce que la sagesse & la bonté demandent, & que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la Raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, & Dieu seroit comme un Medecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la Raison; & quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou sur le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toujours faute de Raison, qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Laërtius dans son Livre de la colere de Dieu, dont voici les termes à peu près: Ou Dieu veut ôter les maux, & ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, & ne veut pas, ce qui marquerait de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir & de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible & envieux tout ensemble; ou enfin il peut & veut, mais en ce cas, on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, & qu'il ne le veut pas non plus,

plus, & que cependant il n'est point malin, ni foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, & que c'est avec raison; parce qu'il ôteroit les biens en même tems, & qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint un *Appendice*, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces Loix en naturelles & positives. Il remarque que les Loix particulieres de la nature des Animaux doivent céder aux Loix générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colere, quand ses Loix sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui peche s'attirât un mal, & que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les Loix positives de Dieu indiquent & prédisent plutôt le mal, qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchans, qui ne sert plus à l'amendement, ni à l'exemple, & qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchans apportent quelque utilité aux gens de bien, & il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misere, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugemens au milieu de leur misere, & se plaisent à contrôler la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, & cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser,

ser , & j'en ai eu quelquefois d'approchantes ; mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté dans le §. 271. des *Essais* opposés à M. Bayle , la fable du Diable refusant le pardon qu'un Hermite lui offre de la part de Dieu. Le Baron André Taifel Seigneur Autrichien , Cavalierizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Autriche , depuis Empereur second du nom , faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre , avec ce mot Espagnol , *mas perdido* , y *menos arrepentido* , plus perdu , & moins repentant ; ce qui marque une passion sans esperance , & dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été repetée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol , quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question , pourquoi il arrive souvent du mal aux bons , & du bien aux méchans , notre illustre Auteur croit qu'on y a assez satisfait , & qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant , qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misere , n'ont pas été rendus bons par leur malheur même , & si les méchans heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prospérité. Il ajoute , que nous sommes de mauvais Juges , quand il s'agit de connoître non seulement un homme de bien , mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite , & l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoît peu aussi en bonheur , & souvent la felicité est méconnue sous les baillons d'un pauvre content , pendant qu'on la cherche en vain dans les Palais de quelques Grands. Enfin l'Auteur remarque que la plus grande felicité ici-bas consiste dans l'esperance du

du bonheur futur, & qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, & qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entierement à mon sens, & on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.


F I N.



CAUSA DEI

ASSERTA PER

Justitiam ejus, cum cæteris
ejus perfectionibus, cunctis-
que actionibus conciliatam.

1.  *Polegetica Causa Dei Tractatio* non
tantum ad divinam gloriam, sed
etiam ad nostram utilitatem perti-
net, ut tum magnitudinem ejus,
id est potentiam sapientiamque co-

lamus, tum etiam bonitatem, & quæ ex ea de-
rivantur justitiam ac sanctitatem amemus, quan-
tumque in nobis est imitemur. Hujus Tracta-
tionis duæ sunt partes: prior præparatoria ma-
gis, altera principalis censi potest; prior spe-
ctat Divinam *Magnitudinem*, *Bonitatemque sepa-
ratim*; posterior pertinentia ad utramque jun-
ctim, in quibus sunt *Providentia* circa omnes crea-
turas, & *Regimen* circa intelligentes, præsertim
in negotio pietatis & salutis.

2. Magnitudinis Divinæ potius quàm Bonita-
tis rationem habuere Theologi rigidiores; at
laxiores contrà: utraque perfectio æquè curæ
est verè Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei
Infringentium *Anthropomorphismus*, Bonitatem tol-
lentium *Despotismus* appellari posset.

3. *Magnitudo Dei* studiosè tuenda est contra
Socinianos imprimis, & quosdam Semisocinia-
nos,

nos, in quibus Conradus Vorstius hic maxime peccavit. Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam & omniscientiam.

4. *Omnipotentia* complectitur tum Dei independentiam ab aliis, tum omnium dependentiam ab ipso.

5. *Independentia Dei* in existendo elucet, & in agendo. Et quidem *in existendo*, dum est necessarius & æternus, & , ut vulgo loquuntur, ens à se: Unde etiam consequens est immensum esse.

6. *In agendo* independens est naturaliter & moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec nisi à se ipso ad agendum determinatur; moraliter verò, dum est *divinus*, seu superiorem non habet.

7. *Dependentia rerum à Deo* extenditur tum ad omnia possibilia, seu quæ non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum *possibilitas*, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret; & possibilia ab æterno sunt in ideis divini intellectus.

9. *Actualia* dependent à Deo tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam à voluntate. Et quidem *in existendo*, dum omnes res à Deo liberè sunt creatæ, atque etiam à Deo conservantur; neque malè docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo à sole prodit; etsi creaturæ neque ex Dei essentia, neque necessario promanent.

10. *In agendo* res dependent à Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrat; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quæ utique à Deo manare debet.

11. *Con-*

11. *Concurfus* autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul & immediatus est & specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum à Deo dependet, quia causa ejus à Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus neque remotius in ipso effectui producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa.

12. *Specialis* verò est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed & ad existendi modum & qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper à Deo profuit, patre luminum omnisque boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quæ ob immensitatem vocatur *omniscientia*. Hæc cum & ipsa sit perfectissima (non minus quam omnipotentia) complectitur omnem ideam & omnem veritatem; id est omnia tam incompleta quam complexa, quæ objectum intellectus esse possunt: & versatur itidem tam circa possibilia quam circa actualia.

14. *Possibillum est*, quæ vocatur *Scientia simplicis intelligentiæ*, quæ versatur tam in rebus, quam in earum connexionibus; & utæque sunt tam necessariae quam contingentes.

15. *Possibilia contingentia* spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in integros Mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi unus ad existentiam perducatur: Neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci & temporis complectatur, eoque sensu hoc loco *mundi* vocabulum usurpetur.

16. *Scientia Actualium*, seu Mundi ad existentiam perducti, & omnium in eo præteritorum, præsentium & futurorum, vocatur *Scientia visio-*

nis: nec differt à Scientia simplicis intelligentiæ hujus ipsius Mundi, spectati ut possibilis, quàm quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinæ *præscientiæ* fundamento.

17. *Scientia* vulgo dicta *Media*, sub Scientia simplicis intelligentiæ comprehenditur, eo quem exposuimus sensu. Si quis tamen Scientiam aliquam *Mediam* velit inter Scientiam simplicis intelligentiæ & Scientiam visionis, poterit & illam & *Mediam* aliter concipere quàm vulgo solent, scilicet ut *Media* non tantum de futuris sub conditione, sed & in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita Scientia simplicis intelligentiæ restrictius sumetur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus & necessariis, Scientia *Media* de veritatibus possibilibus & contingentibus, Scientia visionis de veritatibus contingentibus & actualibus. Et *media* cum prima commune habebit, quòd de veritatibus possibilibus agit; cum postrema, quòd de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam de *Divina Bonitate*. Ut autem Sapientia seu veri cognitio est perfectio intellectus, ita Bonitas seu boni appetitio est perfectio voluntatis. Et omnis quidem Voluntas bonum habet pro objecto, saltem apparens; at divina Voluntas non nisi bonum simul & verum.

19. Spectabimus ergo & Voluntatem & objectum ejus, nempe Bonum & Malum, quod rationem præbet volendi & nolendi. In *Voluntate* autem spectabimus & naturam ejus & species.

20. Ad Voluntatis naturam requiritur *Libertas*, quæ consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea

tanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem quæ deliberationem tollit.

21. *Neceffitas* excluditur *Metaphysica*, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non *Moralis*, cujus oppositum est inconueniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper quod est maxime conueniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat. Obstaret, si non nisi unum foret Voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant aut certe incommodè admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quæ actu fiunt, seu quæ Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem, & inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbi. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Hæc de Voluntatis natura; sequitur *Voluntatis divisio*, quæ in usum nostrum præsentem est potissimum duplex: una in antecedentem & consequentem, altera in productivam & permissivam.

24. *Prior divisio* est, ut Voluntas sit vel antecedens seu prævia, vel consequens seu finalis, sive quòd idem est, ut sit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, hæc plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari hæc divisio à nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) præcedat considerationem; consequens autem (verbi gratia, quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa præcedit etiam alias Dei Voluntates,

luntates, hæc sequitur; cùm ipsa facti creaturarum consideratio non tantùm à quibusdam Dei Voluntatibus præsupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, præsupponat. Itaque Thomas & Scotus, alique Divisionem hanc, eo, quo nunc utimur, sensu sumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se, & particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde hæc voluntas est tantùm secundùm quid; Voluntas autem consequens spectet totale, & ultimam determinationem contineat, unde est absoluta & decretoria; & cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Cæterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente & consequente substituat, si volet, præviam & finalem.

25. *Voluntas antecedens* omnino seria est & pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quæ in Deum non cadit; nec cum voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, & ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, & proportionem gradus quo bona malave sunt. Quàm seria autem hæc voluntas sit, Deus ipse declaravit, cùm tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. *Voluntas consequens* oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam & potentiam obtineri potest. Hæc voluntas etiam *Decretum* appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes
non.

non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria ex omnibus inclinatoriis resultans semper plenum effectum fortitur, quoties potentia non deest in volente: quemadmodum certè in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest & vult, ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque verò aliquid felicitati perfectionique volentis Dei decedit, dum non omnis ejus Voluntas effectum plenum fortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis quæ in unoquoque est, tum maximè ejus voluntati satisficit, cum optimum resultans obtinetur.

28. *Posterior voluntatis divisio* est in *productivam* circa proprios actus, & *permissivam* circa alienos. Quædam enim interdum permittere licet, (id est non impedire) quæ facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivæ voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de voluntate, nunc de *ratione Volendi* seu *Bono & Malo*. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum & Morale.

30. *Metaphysicum* generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione & imperfectione. Liliorum campi & passerum curam à Patre cælesti geri Christus dixit, & brutorum animalium rationem Deus habet apud Jonam.

31. *Physicum* accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis & incommodis, quo pertinet *malum pænæ*.

32. *Mo-*

32. *Morale* de earum actionibus virtuosis & vitiosis, quo pertinet *malum culpæ*: & malum physicum hoc sensu à morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis; sed hæc tamen quæ videri possit aberratio cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infra §. 55.

33. Deus vult bona per se, antecederet ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universum, quàm speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem & virtutem, & unumquodque bonorum pro gradu suæ bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala, etsi non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirectè, in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non planè perducitur ad effectum, & consistens intra voluntatem antecedentem, non prærumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommodè dixit, Deum permittere quædam mala fieri, ne multa bona impediatur.

35. Mala Metaphysica & Physica, (veluti imperfectiones in rebus, & mala pœnæ in personis) interdum fiunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At malum morale seu malum culpæ nunquam rationem mediæ habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala ut eveniant bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, siue colligati & concomitantis; id est sine quo bonum debitum obtineri nequit: sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Ma-

lum autem admittitur non ex principio necessitatis absolute, sed ex principio convenientiæ. Rationem enim esse oportet cur Deus malum permittat potius, quam non permittat: ratio autem Divinæ voluntatis non nisi à bono sumi potest.

37. Malum etiam culpæ nunquam à Deo obiectum est voluntatis productivæ, sed tantum aliquando permissivæ; quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantum ad sumendum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum; nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset. Et ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet, de quo distinctus infra §. 66.

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum ut qualemcumque, etiam subalternum; res verò indifferentes, itemque mala, sæpe ut media: at malum culpæ non nisi ut rei aliqui debita conditionem sine qua non esset; eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

40. Hactenus de magnitudine & de bonitate separatim ex diximus, quas preparatoria huius Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. *Communio ergo magnitudinis & bonitatis* hic sunt, quæ non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est sapientia & potentia) proficiuntur; facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum, vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in Universo creando & gubernando; posteriore, iusti-

justitiam in regendis speciatim substantiis ratione præditis.

41. Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia; consequens est *providentiam divinam* sese ostendere in tota serie Univerſi; dicendumque Deum ex infinitis poſſibilibus ſeriebus rerum elegiſſe optimam; eamque adeo eſſe hanc ipſam quæ actu exiſtit. Omnia enim in Univerſo ſunt harmonica inter ſe, nec ſapientiſſimus niſi omnibus perſpectis decernit, atque adeo non niſi de toto. In partibus ſingulatim ſumptis, voluntas prævia eſſe poteſt, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde accuratè loquendo non opus eſt ordine Decretorum Divinorum; ſed dici poteſt unicum tantum fuiſſe Decretum Dei, ut hæc ſcilicet ſeries rerum ad exiſtentiam perveniret; poſtquam ſcilicet omnia ſeriem ingredientia fuere conſiderata, & cum rebus alias ſeries ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei eſt immutabile, quia omnes rationes quæ ei obijci poſſunt jam in conſiderationem venerunt; ſed hinc non alia oritur *neceſſitas* quam *conſequentia*, ſeu quam *hypotheticam* vocant, ex ſuppoſita ſcilicet præviſione & præordinatione; nulla autem ſubeſt neceſſitas *abſoluta* ſeu *conſequentis*; quia aliud etiam rerum ordo poſſibilis erat; & in partibus, & in toto; Deusque contingentium ſeriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque ſunt inutiles ad obtinenda futura quæ deſideramus. Nam in hujus ſeriei rerum, tanquam poſſibilis, repræſentatione apud Deum, antequam ſcilicet decerni intelligeretur, utique & preces in ea (ſi eligeretur) futura, & aliæ ef-

fectuum in ea comprehendendorum causæ inerant, & ad electionem seriei, adeoque & ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valere. Et quæ nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam supra monuimus, res ex divina præscientiâ & providentiâ esse determinatas, non absolutè, seu quicquid agas aut non agas, sed per suas causas rationesque. Itaque sive quis præces, sive studium & laborem inutiles diceret, incideret in *Sophisma*, quod jam veteres *ignavum* appellabant. add. infra, §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitati ejus immensæ juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quàm quod à Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfectè harmonica, conspirentque pulcherrime inter se; causæ formales seu animæ cum causis materialibus seu corporibus; causæ efficientes naturales cum finalibus seu morâlibus; regnum gratiæ cum regno naturæ.

47. Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci; & sapientem qui intelligeret, judicaturum ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius quàm tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.

49. Optimæ autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendæ maxima ratio fuit Christus *Deus*, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imò caput;

put; cui omnis tandem potestas data est in cœlo & in terra; in quo benedici debuerunt omnes gentes; per quem omnis creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali: porro bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum Sapientia conjuncta, *Justitiam* constituit, cujus summus gradus est *Sanctitas*. Itaque tam lato sensu Justitia non tantum jus strictum, sed & æquitatem, atque adeo & misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumpta potest in justitiam specialius sumtam & sanctitatem. *Justitia specialius sumpta* versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. *Bona malaque physica* eveniunt tam in hac vita quam in futura. *In hac vita* multi queruntur in universum quod humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, & revera non satis gratè agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quam ad bona nostra verti.

53. Aliis displicet in primis quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod sæpe bonis est malè, malis est benè.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus attulit, non esse condignas afflictiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis: alterum, quod pulcherrima comparatione Christus ipse sugges-

sit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantum large compensabuntur afflictiones, sed & inservient ad felicitatis augmentum; nec tantum prosunt hæc mala, sed & requirantur. Add. §. 32.

56. Circa futuram vitam gravior adhuc est difficultas: nam obicitur ibi quoque bona longè vinci à malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem æternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem æternum damnandos credidère, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est cur ad hæc paradoxa & rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni cœlestis non esse ex nostra cognitione æstimandam; nam tanta esse potest beatorum per Divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, & *Angelos beatos* incredibili multitudine agnoscit Scriptura; & magnam *creaturarum varietatem* ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata: quod facit ut commodius quàm Augustinus & alii veteres prævalentiam boni præ malo tueri possimus.

58. Nempe Tellus nostra non est nisi satelles unius Solis; & tot sunt Soles quot Stellæ fixæ; & credibile est maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles, vel maxime regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quanquam & Planetæ esse possint aut fieri ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de cœlo beatorum
pro-

proprie Christus dixit, quod Emphyreum vocant Theologi quidam, & trans Sidera sicut Soles collocant, esse nihil certi de loco beatorum affirmari possit: Interim & in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum à multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus: si omnia nobis perspecta forent, apparituum ne optari quidem posse meliora quam quæ fecit Deus. Pœnæ etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant; unde insignis Theologus Joh. Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eò bene refutat, qui in futura vita peccata pœnæ demererentur, quasi justitia Deo essentialis cessare unquam posset.

60. Gravissimæ tandem sunt difficultates circa *Sanctitatem Dei*, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatum, quæ eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit, & ab omni peccati labe atque contagione quàm maxime removet; & tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quicquid hęc est difficultatis, divini luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii & Dei amantes sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. *Objectiones* nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. Deum autem nimis concurrere ad malum morale physice & moraliter, voluntate & productiva & permissiva peccati.

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, talem dum permitteret seu non impediret cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter & physicè simul : quia non tantùm non impedit peccantes, sed etiã quodammodo adjuvat, vires ipsis occasionesque præstando. Unde phrasæ Scripturæ Sacræ, quòd Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque, vel certè alterutro modo, peccati complicem, imò auctorem esse; atque adeò divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem everunt.

65. Alii malunt divinam omniscientiam & omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut nesciret minimève curaret mala, aut malorum torrenti obsistere non posset. Quæ Epicureorum, Manichæorumve sententia fuit: cui cognatum aliquid, etsi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui recte quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, sed non rectè alias Dei perfectiones deferunt.

66. Ut primum ad *concursum Moralem permissis* respondeamus, prosequendum est quod supra dicere cœpimus, permissionem peccati esse licitam, (seu moraliter possibilem) cùm debita (seu moraliter necessaria) invenitur: scilicet cùm non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est sine violatione ejus, quod quis aliis vel sibi debet. Exempli gratia, miles in statione locatus, tempore præsertim periculoso, ab ea decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes à pugnando avertat. Add. suprâ §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus, non humano more, sed *divino*, quando aliter suis perfectionibus derogaret.

67. Porro si Deus optimam Universi Seriem, (in qua peccatum intercurret) non elegisset, admi-

misisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, & quod hinc sequitur, alienæ etiam, derogasset: divina enim perfectio à perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboraret impotentia, vel erraret intellectu, vel laboraret voluntate.

68. *Concurfus ad peccatum Phÿsicus* fecit ut Deum peccati causam auctoremque constituerent quidam; ita malum culpæ etiam objectum productivæ in Deo voluntatis foret: ubi maxime insultant nobis Epicurei & Manichæi. Sed hic quoque Deus mentem illustrans sui est vindex in anima pia & veritatis studiosa. Explicabimus igitur quid sit Deum concurrere ad peccati materiale, seu quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis & realitatis purè positivæ esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, & oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu puræ possibilitatis (id est in Regione veritatum æternarum seu ideis Divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. *Limitata* autem dicitur creatura, quia limites seu terminos suæ magnitudinis, potentiæ, scientiæ, & cujuscunque perfectionis habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum à

potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres & recentiores asserimus, quia multis vanum, aut certe perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidius esse appareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam & materiale, quod etiam in privativo consistit, cui *inertia corporum naturalis* nomen Keplerus, insignis naturae indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen, naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertia limitatam, ut, quae (ceteris paribus) oneratiores sunt, tardius ferantur. Ita fit ut celeritas sit à flumine, tarditas ab onere; positivum à virtute impellentis, privativum ab inertia impulsu.

72. Eodem planè modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quae receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt à Divino vigore, mala à torpore creaturæ.

73. Sic defectu attentionis saepe errabit intellectus, defectu alacritatis saepe refringetur voluntas; quoties nitens, cum ad Deum usque seu ad summum bonum tendere debeat, per inertiam creaturæ adhærescit.

74. Huc usque, his responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui *hominem a sunt concurrere non satis*, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet huius accusationem in Deum referant. Id ergo probare contendunt Antagonista cum ex imbecillitate humane Naturæ, tum ex

defectu divinæ gratiæ ad juvandam nostram naturam necessaria. Itaque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum & reliquias imaginis divinæ ex statu integritatis.

75. *Corruptionis humanæ* considerabimus porro tum ortum, tum & constitutionem. Ortus est tum à lapsu Protoplastorum, tum à contagii propagatione. *Lapsus* spectanda est causa & natura.

76. *Causa Lapsus*, cui homo scilicet lapsus sit, sciente Deo; permittente, concurrente, non querenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas attributum Dei non esset, quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris & recti ratio haberetur.

77. Neque querenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum & injustum indifferentia, quasi hæc ipse pro arbitrio constituisset; quò posito sequeretur quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est nulla; quod rursus omnem justitiæ atque etiam sapientiæ laudem in nihilum redigeret: siquidem ille nullum defectum haberet in suis actionibus, aut defectus fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo affecta, minime sancta; minimeque amabili, causa lapsus ponenda est; tanquam nihil aliud quam magnitudinis suæ gloriam spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset quorum misereretur; & perversa justitia peccantes voluerit, ut essent quos puniret; quæ omnia tyrannica & a vera gloria perfectioneque alienissima sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem refertur.

79. Sed vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quæ facilebat ut peccatum optimæ seriei rerum possibili in-

ineffet, de quo supra. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divina virtute & sapientia, rectè permitteretur, imò his salvis non posset non permitti.

80. *Natura lapsus* non ita concipienda est cum Baelio, quasi Deus Adamum in pœnam peccati condemnaverit ad porrò peccandum cum posteritate, eique (exsequendæ sententiæ causa) peccaminositatem infuderit; cum potius ipsa vi primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur *Propagatio contagii* à lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodius explicari posse quàm statuendo animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quòd ut intelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque apparere, animalium & plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil præformato in semine latente, & dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinæ primævæ, omnium viventium rudimenta quædam organica, (& pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum formâ) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis existisse; quæ sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum in humanis corporibus destinatum, cum cæteris animalculis feminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturæ sensitivæ substituisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem à cæteris discernentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponderetur, & anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an
ex-

extraordinaria Dei operatione non definitio) eveniret.

82. Unde etiam apparet non statui quidem rationalitatis præexistentiam; censeri tamen posse, in præexistentibus præstabili jam divinitus & præparata esse proditura aliquando, non organismum tantum humanum, sed & ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitium præveniente; simulque & corruptionem animæ, etiam nondum humanæ, lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositatis originalis vim transisse. Cæterum apparet ex novissimis inventis, à solo patre animans animamque esse, at à matre in conceptu velut indumentum, (ovuli formâ, ut arbitrantur,) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium præberi.

83. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicæ de origine formarum & animarum, animæque immaterialitate, adeoque impartibilitate, quæ facit ut anima ex anima nasci non possit:

84. Tum Theologicæ de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel præexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpeunda & ipsa, intrudi à Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paulò tractabilior quam ille quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt, non animæ ex anima (rejectionis veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturæ rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de *natura* & constitutione *corruptionis* nostræ: ea consistit in peccato Originali & derivativo. *Peccatum originale* tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate

te ad carnalia versis; ita ut naturæ filii irascimus.

87. Interim Bælio, aliisque adversariis divinæ benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali, ante sufficientem rationis usum, moriuntur (veluti infantes ante baptismum, & extra Ecclesiam decedentes) necessario æternis flammis addici: tales enim clementiæ Creatoris relinquit præstat.

88. Quæ in re etiam Johannis Hulsemanni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanæ Confessionis Theologorum, moderationem laudo, qui subinde hæc inciparunt.

89. Neque etiam extinctæ sunt penitus scintillæ imaginis divinæ, de quibus paulo post; sed per gratiam Dei prævenientem, etiam ad spiritualia rursus excitari possunt: ita tamen ut sola gratia conversionem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam à Dei benevolentia universaliter penitus alienam reddit. Nam nihilominus sic Deus dilexit mundum, licet in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. *Peccatum derivativum* duplex est, actuale & habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet hæc gradibus modificationibusque variet, varièque in actiones prorumpat.

92. Et *actuale* quidem consistit tum in actionibus internis tantum, tum in electionibus compositis ex internis & externis; & est tum commissio, tum omisso; & tum culposum ex naturæ

naturæ infirmitate, tum & maledictum ex animæ pravitate.

93. *Habituale* ex actionibus malis vel crebris vel certe fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Hæc tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregentem vitam diffundat, non eo usque extendenda est, tanquam nullæ unquam irregentorum actiones sint verè virtuosæ, imò nullæ innocentes, sed semper formaliter peccatiles.

95. Possunt enim etiam irregenti in civilibus agere aliquando amore virtutis & boni publici, impulsuque rectæ rationis, imò & intuitu Dei, sine admixta aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quæ agunt, & aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Caterum hæc corruptio depravatioque humilitas, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut a culpa eximit, tanquam non satis spontè libereque agat; superant enim *reliquæ divinae imaginis*, quæ faciunt ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquæ divine imaginis consistunt tum in lumine innato intellectus, tum etiam in libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam virtuosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus; & possimus etiam ab hoc peccato quod committimus abstinere, si modò satis studii adhibeamus.

99. *Lumen innatum* consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus & lex Dei æterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum & affectibus sensualium sæpe obscurantur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quæ cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur, tum ex ratione, quia veritates necessariae ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem universalem infert.

101. *Libertas* quoque in quantacumque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc actum peccandi quem committit.

102. *Libertas* exempta est tam à necessitate, quam à coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec præscientia & præordinatio Dei, nec prædispositio rerum.

103. Non *futuritio*: licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quæ illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. Nec *præscientia aut præordinatio Dei necessitatem imponit*, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilitium ideali, quales futuræ erant, & in iis hominem libere peccantem; neque hujus seriei decernendo existiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam *prædispositio rerum*, aut causarum

farum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia æquilibrii, (quasi in substantia libera & extra eam omnia ad oppositum utrumque se æqualiter unquam haberent:) cum potius semper sint quædam præparationes in causa agente; concurrentibusque, quas aliqui prædeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, à siti, vel simili causa stimuletur; semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, & aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendæ suæ libertatis, & in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest, ut prædeterminatio seu prædispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingentem vel libertati aut moralitati; ut potius in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum à Christiano, absurdum à rationali: quod Turcæ causas non curant; Christiani verò, & quicumque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcæ scilicet, ut fama est (quàmquam non omnes sic desipere putem) frustra pestem & alia mala evitari arbitrantur, idque eo prætextu quod futura vel decreta eventura sint, *quicquid agas aut non agas*, quod falsum est: cum Ratio dicet eum qui certò peste moriturus est, etiam certissime causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut rectè Germanico proverbio dicitur,

mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. *suprà* §. 45.

108. *Coactio* etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum representationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus & animam, ab initio à Deo præstabilitam, luculentius quàm hactenus explicatur.

109. Hucusque de Naturæ humanæ imbecillitate actum est, nunc de *Gratiæ Divinae Auxilio* dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistæ, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest; una sufficiens volenti, altera præstans ut velimus.

110. *Sufficientem volenti Gratiam* nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est non defore Gratiam necessariam vetus dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia hæc sufficiens est vel ordinaria per verbum & sacramenta; vel extraordinaria, Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit prædicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante; non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi præstitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viæ Dei exploratæ sunt, neque scimus an non aliquid extraordinaria ratione præstetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam *Cornelii exemplo*, si qui po-

nan-

tantur bene usi lumine quod accepere, eis datum
iri lumen quo indigent, quod nondum accepere,
etiam si in ipso mortis articulo dandum esset.

112. Quemadmodum enim Theologi Augusta-
næ Confessionis fidem aliquam agnoscunt infide-
lium infantibus baptismo ablutis, etsi nulla ejus
appareant vestigia; ita nihil obstaret, Deum iis
quales diximus, licet hactenus non Christianis,
in agone ipso lumen aliquod necessarium tribue-
re extra ordinem, quod per omnem vitam antea
lesuisset.

113. Itaque etiam *ei* *ſc*, quibus sola prædi-
catio externa negata est, clementiæ justitiæque
Creatoris relinquendi sunt; etsi nesciamus qui-
bus aut quamam forte ratione Deus succurrat.

114. Sed cum saltem certum sit non omnibus
dari *ipsam volendi gratiam*, præsertim quæ felici-
tate coronetur; hic jam in Deo vel misanthro-
piam vel certe prosopolepsiam arguunt adver-
sarii veritatis, quod miseriam hominum procuret,
quodque non omnes salvet, cum possit, aut cer-
te non eligat merentes.

115. Et sanè, si Deus maximam hominum par-
tem ideo tantum creasset, ut æterna eorum mali-
tia miseriaque justitiæ sibi gloriam vindicaret;
neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa
vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeritur, nos apud eum nihili,
nec plaris quam vermiculi apud nos esse: excusa-
tio enim ista non minueret, sed augeret durita-
tem; nam utique philanthropia sublata, si non
magis Deus hominum curam gereret, quam nos
vermiculorum, quos curare nec possumus, nec
volumus. Dei verò providentiam nihil exigui-
tate sua latet, aut multitudine confundit; passer-

culos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quòd si quis longius provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulæ gubernationem, ut innocentem quoque & quidem jure damnet; jam non apparet, aut quæ apud Deum foret justitia, aut quid à malo Principio rerum potente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito *Misanthropia* & Tyrannis tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certè tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto hæc major est; etsi demonstrationes odii metu supprimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imitatione ejus à caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque malè quidam prætextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse: quemadmodum & nonnullis elapsum est, quæ in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longè alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissimè justitiæ, æquitatis, virtutisque leges servet, ut omnium curam habeat, sed maximè intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam; & ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi, vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quæ in optima serie admitti exigebatur.

121. Et

121. Et licet præ ipso Deo infinito nos nihili videamur; hoc ipsum tamen infinitæ ejus sapientiæ privilegium est, infinitè minora perfectissime curare posse: quæ etsi nulla assignabili ipsum proportionem respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indidit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometræ per novam infinitesimorum analysin ex infinitè parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis ferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima *Misanthropia*, tuemur meritò summam in Deo *Philanthropiam*, qui omnes ad veritatis agnitionem pervenire, omnes à peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri seriò voluit; voluntatemque multiplicibus Gratiæ auxiliis declaravit. Quòd verò non semper facta sunt quæ hic voluit, utique repugnanti hominum malitiæ attribui debet.

124. At hanc, inquires, superare potuit summa potentia sua. Fateor, inquam: sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo meritò tribuimus, progressuram fuisse ultra ea quæ præstare tenebatur; imo optimum Deum teneri ad optima præstanda, saltem ex ipsa bonitate naturæ suæ.

126. Hic ergo tandem ad Summæ Sapientiæ divitias cum Paulo recurrendum est, quæ utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optimâ rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut

omnes libertati, atque adeò quidam improbitati suæ relinquerentur: quod vel inde judicamus quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quæ omnibus, etiam reprobis, sufficientia, imo persæpe abundantia præstita sunt, etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Cæterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper sua naturâ, seu esse per se effectricem; cum fieri queat ut eadem mensura gratiæ in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistantiam, quantascunque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula, acerrimamque obstinationem, Gratiâ illa triumphatrice utatur; ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) ~~πρόσωποι~~ omnes hypocritæ essent; nec à Baptismo, nec ab Eucharistia, & in universum nec à Verbo nec à Sacramentis spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque verè justificatus in crimen seu in peccatum proërticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Idem à fideli certissimam fi-

na-

nalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis fidem imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

231. Sed hæc doctrina rigidius accepta, merè quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, & ab antiquæ Ecclesiæ sententiis, ipsoque Augustino planè aliena, in praxin influere, & vel temerariam futuræ salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de præsentē in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis, aut desperationis periculo, generare posset: itaque post *Despotismum* hanc Particularismi speciem maximè dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantæ tamque paradoxæ novitatis rigorem; & ut qui supersunt lubricæ adeò doctrinæ defensores, intra nudam theoriam subsistant, nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore, & plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

123. Nos fidei, gratiæ, justificationisque præsentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quæ nunc in nobis fiunt; futuræ autem perseverantiæ bonam spem habemus, sed cura temperatam; monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasionē remittere de studio pietatis, & futuræ pœnitentiæ confidere minimè debemus.

134. Hæc contra Misanthropiam Deo imputatam suffecerint: nunc ostendendum est, nec *Protopolepsiam* jure exprobrari Deo, tanquam scilicet Electio ejus ratione careret. Fundamentum Electioni Christus est, sed quod quidam minùs Christi participes sunt, ipsorum finalis malitiæ

in causa est, quam reprobans prævidit Deus.

135. At hic rursus quæritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certè externa, diversis data sint, quæ in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt; nonnullis enim visum est Deum minùs malos, aut certè minùs restituros magis juvisse; aliis placet, æquale auxilium in his plus effecisse; alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, prærogativâ naturæ melioris, aut certè minus malæ.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi apud Sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamèn semper ipsa absolute sumpta objecti præstantia rationem eligendi facit; sed sæpe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypothesi magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optime implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cùm sint spiritualiter mortui, æqualiter esse at non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut præferantur, qui per seriem rerum circumstantiis favorabilioribus obijciuntur; in quibus minorem (certè in exitu) exerendæ peculiaris pravitatis, majorem recipiendo gratia occasionem invenère.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certe salutis auxiliis, etiam cùm æqualis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, & in circumstantiarum extranearum nos afficientium œconomia confugiunt ad Beatum Pauli; dum sorte
nas-

nascenti, educationis, conversationis, vitæ generis, casuumque fortuitorum, sæpe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut præter Christum, & prævisum status salutaris ultimam perseverantiam quâ ipsi adhæretur, nullum Electionis aut dandæ fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio à nobis agnosci queat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi, aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum inolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus ne quisquam de misericordia desperet, quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas & majus studium veri bonique, majorem divinæ gratiæ fructum sentiunt; ne quis ad salutem nihil interesse putet, quomodo se homines gerant. Add. §. 112.

142. Ipsum autem Bæth in Divinæ sapientiæ thesauris, vel in Deo abscondito, & (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quæ fecit ut hæc series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quæ adoramus, optima præferendaque omnibus à Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturæ lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi & Microcosmi recentiorum inventis aperiri cœpere.

144. Sed pars rerum præstantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinæ

gloriæ lumine propius admitteremur. Nunc enim, solis fidei oculis, id est Divinæ perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam & sapientiam, sed & bonitatem Supremæ Mentis exerceri intelligimus, eò magis incalescimus amorè Dei, & ad imitationem quandam divinæ bonitatis justitiæque inflammamur.



u, 7-8.

endo per *Conservationem*, 9.

do per *Concursum*, 10-12.

4-15.

7.

ecessitatem, 20-22.

24-27.

n intelligentium, 30.

halum *Pœnæ*, 31.

um *Culpæ*, 32.

ivinam *Voluntatem*

ivisiones, 33-39

d. TAB. II.

gentium in hac vita vel futura, 51-59.

{ Causa } Deum, 67. 78.
quoad } Hominem, 79.
Constitutio, 80.
Propagatio in posteros, ubi
de Origine animæ, 81-85.

{ Originali, (ubi quæstio quatenus
damnet) 84-90.
Derivato, { Actuali, 92.
91. { Habituali, 93-96.

ne intellectus, 68-100.
tate Voluntatis, quæ non est sublata,
i objectionibus satisfi) 101-108.

{ Ordinaria, 110.
estque { Extraordinaria, 111-113.

Misanthropia, 115-127, ubi de gratia Dei per se victrice
quatenus locum habeat, 128. 129. de beneficiis Dei
male ad paucos electos rectis, 130-133.

Protopotepia, ubi de ratione Electionis in Christo
134-138. In ultimis autem rationibus singularium
& œconomia circumstantiarum agnoscendum B.
60, quia in harmonia rerum involvitur considera-
tio Infiniti, 139-144.

T A B L E

D E S

M A T I E R E S

DES ESSAIS DE THEODICE'E.

Le Nombre est celui du Paragraphe de l'Ouvrage ; mais celui qui est précédé immédiatement de la Lettre D, marque le Paragraphe du Discours Préliminaire. On a omis dans cette Table ce qui est plus éloigné de la matiere.

Action, 32. 66. son principe 323. action des Créatures 299. 300. 381. 399. combattue & défendue 386. seqq. actions viennent des substances 400.

Ame. Son origine 86. seqq. 397. son immortalité. D. 11. son union avec le corps 400. son influence sur le corps (D. 55.) 59. seqq. 65. voyez *Harmonie Préétablie*. Les Loix de son union avec le corps ne sont point arbitraires 130. 352. 354. Ames humaines ne sont point semblables en tout 105. comment elles sont dans les semences 86. 397. ame universelle D. 7. seqq. D. 11.

Arbitraire. Dieu n'a point déterminé arbitrairement ce qui seroit bien ou mal, juste & injuste 176. les loix de la nature 130. (voyez *Pouvoir arbitraire*) la verité 185. la justice 186.

M. Arnaud 203. 211. 223.

S. Augustin 82. 283. 287. 370. ceux qu'on appelle ses disciples 280. 283.

Tom. II

Dd

Au

Augustiniens 330.

L'Auteur 211. sa règle de la composition des mouvemens 22. ses Loix du mouvement 345. son Système, voyez *Harmonie Préétablie*.

M. Bayle combat la Raison D. 46. combat la distinction entre contre & au dessus de la Raison D. 63. varie D. 84. loué D. 86. combattu 135. ses objections 107. seqq. loué & blâmé 353.

Bêtes, leurs ames 89. leur bien ou mal 250. comment elles imitent la Raison D. 65.

Bien (V. *Mal*) comprend un état sans mal 251. caché dans le mal 260. plus estimable par le mal 12. 13. s'il prévaut au mal 13. 123. 148. 217. 219. seqq. 251. 253. 258. seqq. 262. seqq. ses especes 209. (voyez *Mal* & ses especes) bien Métaphysique 118. 119. 209.

Bons quelquefois malheureux 16. 205.

Bonté de Dieu 116. 117. conférée avec la puissance 77. 135. voyez *Perfections*.

Buridan, son âne 48. 306. 307. V. *Indifférence d'équilibre*.

Calvin n'est pas tout-à-fait contre la réalité dans l'Eucharistie D. 18. admet dans l'Election des raisons conformes à la justice 79. 115. 176. 338.

Descartes semble admettre l'insolubilité des objections D. 68. D. 70. ne parle pas juste de la liberté 50. 292. son opinion sur l'union de l'ame & du corps 60. veut que la vérité soit arbitraire 180. parle comme si Dieu vouloit le péché 164.

Causas, leur enchaînement 43. 53. 330. utiles. 55. 369. finales & efficientes sont comme deux regnes 247. occasionnelles, leur Système est miraculeux 67. seqq.

Certitude 371. distinguée de la nécessité, voyez *Liberté*. Clos

DES MATIÈRES.

Choix a toujours sa raison, se trouve par-tout.
voyez *Détermination*.

Cbrysippe, 168. 169. 170. 209. 331. 332. 334.

Ciceron, 168. 331. 362.

Circonstances contribuent au salut 99. seqq. 105.
334.

M. Le Clerc (D. 85.) 17. 188.

Le *Comment* inexplicable dans les *Mystères*
(D. 54.) 145.

Comprendre plus difficile que soutenir contre
les objections D. 5. D. 57. on comprend ce qu'on
prouve à priori D. 59.

Concours de Dieu est de donner les perfec-
tions 377. son concours au mal 1. 3. au péché
377. (V. *Péché & son Auteur*) son concours mo-
ral 4. 103. 107. seqq. 121. 131. physique 27.
seqq.

Connoissance, si elle est nécessaire pour la pro-
duction 188. 401. 403.

Conservation (V. *Création continuée*) 27. 28. 385.

Contents, préférables 15. 134. 254. s'il y a mo-
yen de l'être 255.

Contingence 302. 365. Contingens ont leur ori-
gine d'un Etre nécessaire 7. contingens futurs
déterminés 36. 37. parce qu'ils sont convenables
121. 122. (V. *Nécessité morale*) conditionnels 41.

Continuité, comment composée D. 70. la loi
348.

Convenable est moyen entre nécessaire & arbi-
traire 345. 349.

Création continuée 382. 385. V. *Conservation*.

Créatures, leur limitation 20. 30. 32. 377. 389.
(V. *Imperfection originale*.) ne sont jamais des es-
prits purs 125. leur action contestée 386. seqq.
Intelligentes, combien Dieu veut leur bonheur
112. 119. 120. D d 2 Dem.

T A B L E

Damnation éternelle 133. 266. seqq. des enfans (D. 39.) 92. 93. 283. de ceux qui manquent d'instruction 93. *Damnés*. 17. 113. 133. 270. seqq.

Decrets de Dieu & leur ordre 3. 52. 84. ne necessitent point 365. un decret unique pour l'Univers 52. Decret absolu 182. est fondé en raisons 79.

Despotisme, V. Pouvoir arbitraire.

Destin fondé en raisons 121. 228. 231. non au dessus de Dieu 190. 291. Destin à la Turquie 55. 59. 367. néglige les causes & détruit la moralité 369. V. *Terme fatal.*

Détermination. Voyez *Indétermination, Liberté, Consingens, Certitude, Raison, Indifferense.* Raison déterminante se trouve par-tout 36. 43. 44. 48. 52. 54. 196. 201. 304. seqq. 309. 360. détermination par les causes est utile 396. vient en nous de l'interieur & de l'exterieur pris ensemble 371. se faisant par la Raison, nous approche de Dieu 318.

Diable, Dieu de ce monde 18. sa puissance 136. sa chute 18. si marquée dans l'Apocalypse 274. traitant avec Dieu par un Anachorete 271.

Dieu, voyez Justice, Decrets, Perfections, Permission, Liberté, Volonté, Science, Sagesse. est infini 225. n'est point l'ame du monde 195. 217. son existence contestée 188. prouvée 7. il donne les perfections 377. la nature ne suffit point sans lui 350. s'il est seul acteur 386. seqq. s'il est plus prince ou principe 247. ne sauroit être indéterminé en rien 337. est au dessus de l'interêt 217. confiance en lui 58. comment il doit être justifié (D. 34. seqq.) 145. ses raisons cachées, mais bonnes 338. ses bienfaits cachés 260. comment il veut le mal 23. n'est point cause du péché 135. Dieux blâmés des Payens 260. Eles

DES MATIERES.

Élection a toujours ses raisons 309. 358. tirées de l'objet 104. si elle se fait à cause de la foi 83. allant au delà on ne trouve point de règle que nous puissions reconnoître 104. s'il faut se croire élu 107. V. *Prédestination*.

Epicure 109. 168. 321.

Equivoque dans les termes 280. seqq. 367.

Eslavage opposé à la liberté 289. 295.

Exceptions (V. *Volontés particulières*.) le Sage n'agit point par exceptions primitives, mais par règles ou principes 337.

Fatalité. V. *Destin*.

Formes 323. 381. leur origine 87. formes possibles sont la source du mal 20.

Foi a ses motifs (V. *Motifs* de crédibilité) est comparée avec l'expérience D. 1. n'est combattue que par des apparences (43.) est contre les vraisemblances D. 28. D. 34. D. 79. (D. 82.) 85. 243. se peut soutenir contre les objections D. 5. est contraire seulement aux vérités positives & à la nécessité Physique D. 3. est conforme avec la Raison (D. 1. seqq. par-tout.) 61.

Futurition 36. 37.

Futurs. V. *Contingens*.

Godescalc 82. 272.

Grace, ses aides 40. 80. 85. 113. 126. 134. Grace congrue (V. *Circonstances*) grace ne nécessite point 279. préférable à la nature 316. grace suffisante, si donnée à tous 5. 95. 115. 134. suffisante occulte 95. 283. efficace par elle-même 283.

Harmonie des choses 9. 12. 74. 130. des esprits 5. 13. harmonie universelle (D. 44.) 18. 62. 119. 124. 200. des regnes de la nature & de la grace, 28. 119. 340. V. *Punition naturelle*. harmonie pré-

T A B L E

établie D. 18. (D. 26.) 18. 62. 188. 282. seqq.
353. dans les bienheureux 310.

Hobbes 72. 172. 220.

Homme, si tout est pour lui 194. 372. (voyez *Créature intelligente*) peut être surpassé par d'autres animaux intelligens 341. n'est pas tant mauvais 220. peut devenir plus parfait 341. si coupable avant la volonté 5. comment il se distingue devant Dieu 109. 104. s'aide de la grace en résistant moins 269. homme microcosme, 147. condition humaine, si tant à plaindre 13. 14. corps humain si fragile & si durable 15.

Jansenius 367.

Jansenistes 280. 370.

M. Jaquelot 63. 160. 268.

Imperfection (V. *Mal métaphysique*) originale 20. 135. V. *Peché & sa source*.

Impossible, pris diversement 280. seqq. s'il comprend tout ce qui n'existe jamais 163. 168. 171. seqq. 235.

Inclination non necessitante. V. *Necessité*.

Indifférence (V. *Liberté*) 302. 324. distinguée de l'indétermination 369. indifférence trop grande nous déplaît 318. indifférence d'équilibre fautive 35. 46. 48. 132. 175. 176. 232. 303. 320. 365. sans exemple 367. seroit mauvaise & absurde 312. impossible 313. (V. *Buridan*.)

Infini (D. 69. D. 70.) 225. actuel véritable 195. n'est pas un tout 195.

Instinct 409. mêlé avec la Raison 310. encore dans les bienheureux 310.

Justice fondée dans la nature des choses 182. seqq. 240. (voyez *Arbitraire*) vindicative (V. *Punition*) justice de Dieu D. 34. seqq. n'est pas sans règles & raisons (D. 37. D. 38.) 177. seqq. exclue le

DES MATIERES.

le despotisme V. *Pouvoir arbitraire*. justice de Dieu par rapport au mal. 1. justifiée 16. 106. & elle fait pecher pour pouvoir punir 166.

M. King de l'origine du mal 240. 358.

Liberté (V. *Contingens*, *Préscience*, *Inclination*, *Volonté*, *Spontanéité*, *Indifférence*, *Nécessité*) difficultés qu'elle souffre 2. 36. réponses 6. seqq. ses requisits 302. exempte de la nécessité 34. si elle est prouvée par le sentiment interne 291. 293. 299. liberté d'indifférence, comment vraie 323. n'est pas ôtée par l'impression du bien 45. servir à la Raison est liberté 228. consiste avec la détermination & avec la certitude 36. 43. 45. 199. si elle a un empire sur la *Volonté* 327. 328. si elle veut vouloir. V. *Volonté*. liberté en Dieu 110. 232. tant qu'elle est une perfection 337. comment elle est dans les bienheureux & dans les damnés 296. est comme un empire dans l'empire de Dieu 372. n'est pas détruite par le concours de Dieu 34. ni par les impressions d'en haut 297. est la cause du péché 277. 278. 188.

Liberté, de la Philosophie D. 12. n'est point contre la Raison D. 49. D. 67. D. 85.

Mal, son origine 1. 20. vient des formes possibles 20. 156. 288. 335. qui sont dans l'entendement & non dans la volonté de Dieu 149. 151. son principe (V. *Principe mauvais*) causé par le Diable 273. 275. vient par notre faute 264. mal privatif (V. *Privation*) mal dans la partie (V. *Tout*) mal ne doit pas être trop regardé 13. 15. n'est point nécessaire 10. le moins bon, préféré au plus grand bien, est un mal. 8. 194. mal requis au meilleur 9. 145. 149. 155. faisant un plus grand bien 10. 11. 114. 165. 211. 239. 334. mal cachant son bien 260. mal arrivant par concomitance

T A B L E

avec le meilleur 237. 239. 336. s'il prévaut sur bien 13. (V. *Bien*) même dans la vie future 17. le plaisir excessif est un mal 252. 259. Espèces du mal 121. 209. Moral, Physique, Métaphysique 241. mal Moral (V. *Peché*) source du Physique 26. mal Métaphysique 118. 119. 209. (V. *Imperfection*.)

Le P. Mallebranche 185. 203. 204.

Manichéens 136. V. *Principe mauvais*.

Mathématique employée ici 8. 18. 22. 30. 212. 214. 224. 234. 241. 242. 384.

Matiere, son inertie 30. 347. ses défauts 370. 380. 382. n'est pas l'origine du mal 20. 335. 379. 380.

Meilleur toujours choisi de Dieu 8. 23. 117. 119. 129. 130. 193. seqq. 197. 200. 201. 203. 208. 218. 223. seqq. 228. 339. 341. autant qu'on le pourroit souhaiter, si on le pouvoit connoître 123. 135. 201.

Miracles (V. *Foi*) 248. 249. leurs degrés D 3. ne sont point détruits par la détermination des choses 54. en quoi opposés au naturel 207. sont dans l'ordre des volontés générales 207. ne cessent point par une Loi générale 354.

Molina 30. 135.

Molinistes 48. 330. 361. 370.

Monde (V. *Univers*) si nécessaire 189. n'est point animé 105. Mondes possibles 42. 413. 416. vient d'une cause intelligente 188.

Motifs de crédibilité, D. 1. D. 5. D. 29.

Moyen, contient une partie des fins dans le Sage 208. le mal Moral n'est pas un moyen (V. *Peché*.)

Mysteres (V. *Foi*. *Miracles*.) leur comment D. 54. s'il y en a dans la Religion D. 60. la preuve par la Raison D. 59.

Na.

DES MATIERES.

Nature, ses Loix ne sont point arbitraires ni nécessaires, mais convenables 130. 208. sans Dieu ne suffit point 350.

Neceffaire (V. *Contingent*, *Impossible*) pris diversément 280. seqq. Être nécessaire cause des autres 7. nécessité distinguée de la certitude 371. ne suit point des decrets 365. ni de l'inclination prévalente 34. seqq. 43. 53. 230. 302. n'est point dans les impressions de la grace ou de la corruption 279. nécessité sage vaut mieux qu'indifférence absurde 339. si elle détruiroit la moralité 67. 71. la louange 75. especes 168. 174. hypothétique & absolue 37. 53. 67. Logique, Métaphysique ou Géométrique opposée à la Physique & à la Morale D. 2. D. 20. nécessité Morale 121. 132. 175. 231. 234. 237. 288. n'est point contraire à la liberté 199. cette nécessité de vouloir le bien est heureuse 312. 319. 343. la nécessité brute est opposée à la liberté 371.

Notions communes doivent être conservées (D. 4. D. 38. D. 55.) 177.

Objections, leur utilité D. 26. D. 40. y répondre est moins que prouver sa these D. 58. D. 72. s'il est nécessaire d'y répondre (D. 26. D. 40. D. 83.) la réponse est toujours possible, même à l'égard de celles qui se font contre la foi D. 5. D. 24. seqq. D. 39. D. 66. D. 68. D. 70.

Ordre dépend des regles 359.

Organiques, leur formation 91. V. *Semences*.

Partie (voyez *Tout*) ce qui y est contraire l'est au tout D. 61.

S. Paul n'est point pour le pouvoir arbitraire de Dieu 379.

Pechés (V. *Mal*, *Concours au peché*) son origine 156. vient de l'imperfection originale des Crea-

T A B L E

fautes 288. son auteur 135. s'il étoit évitable 155.
 180. n'est point nécessaire 407. vient de la liber-
 té 277. 278. 288. n'est pas un moyen pour ob-
 tenir le bien 23. 25. 158. 166. 230. péché heu-
 reux 10. 11. péché comme désagréable à Dieu
 114. 117. 125. 151. permis par concomitance à
 la faveur du meilleur 237. 239. comment Dieu
 y contribue 99. 151. 162. Dieu ne le veut pas
 158. 163. 164. 166. il ne le permet pas pour pou-
 voir pardonner & punir 239. péché originel 86.
 seqq. sa propagation 91. 112. s'il damne 91.

Pensées confuses & distinctes 124. 310. sordides
 311.

Perceptions représentent les objets non arbi-
 trairement, mais naturellement 344. 351. 355.

Perfection vient de Dieu 22. 29. 31. 86. 377.
 sentie dans le plaisir 357. perfections de Dieu
 226. comparées 247. il faut conserver tant sa
 bonté, que sa grandeur, puissance & sagesse 333.
 (V. Bonté) tant sa perfection Morale, que sa per-
 fection Métaphysique 77.

Philosophie conforme avec la Théologie D. 1.
 seqq. par tout. D. 6. en quel état autrefois D. 8.
 d'un Livre qui la fait interprète de l'Écriture D.
 14. celle des Sociniens D. 18.

Plaisir est le sentiment d'une perfection 357.
 plaisir de la grace opposé au mondain 278. dans
 la victoire sur une grande difficulté 329. trop
 grand est un mal 232. 259. plaisirs de l'esprit du-
 tables 254.

Possible 74. V. *Impossible*. conflit des possibles
 pour exister 101.

Pouvoir pris diversément 282.

Pouvoir arbitraire, son exercice contraire à la
 justice Divine &c. 79. 167. 176. 180.

Pré-

DES MATIERES.

Prædetermination. V. *Determination.* *

Prædestinatus, Fur prædestinatus, livre 167.

Prædetermination, (voyez *Determination, Prævision, Causes, Choix, Election, Terme fatal, Dessein*) sa controverse en quoi fondée 78. gratuite 109. 104. n'est pas sans raison 79. 104. s'il y en a au mal 81. 82. 167.

Préformation. V. *Organiques.*

Prævision 37. 38. ne nécessite point 365. *prævision* par les causes 330. 361. 368. par les décrets 363.

Principe exprès, peu propre à expliquer les phénomènes 152. *Principe mauvais.* (V. *Montchénus, Zoroastre*) D. 137. 26. 120. 136. seqq. 152. 154. 156. 199. 379. *Principes* (V. *Volontés générales, Exceptions*) le sage agit toujours par principes 337. principes négligés dans les conséquences 339.

Privation dans le mal 20. 27. 32. 33. 133. 378.

Punition, la justice ne dépend point de l'origine de la méchanceté 264. si elle a lieu quand elle ne sert plus 70. 73. 74. 126. doit être évitée, si cela se peut 105. naturelle 212. 226. punitions cachées 119.

Raison, enchaînement des vérités D. 1. loulle D. 80. comment conforme avec la foi D. 1. seqq. *per totum* combattu D. 4. D. 6. seqq. ce qui est au dessus & ce qui est contre D. 23. D. 60. D. 63. seqq. D. 66. combien le bonheur la passe 316. 317. *Raison déterminante* se trouve par-tout 44. V. *Determination.* raison est en Dieu éminemment 192. *Rationaux* espèce de *Théologiens* D. 14.

Règles, V. *Volontés générales, Exceptions, Principes, Ordre.*

Re

T A B L E

Regnes des finales & des efficientes 247. de la nature & de la grace 18. V. *Harmonie*.

Reprouvés, comment ils devroient prier, selon quelques-uns 272. prieres pour eux 272.

Royaume de Dieu, sa grandeur 19. 122. 130.

Sagesse de Dieu, sa hauteur 134. 179. paroît dans ce que nous en pouvons connoître 134. 145. V. *Meilleur*.

Sainteté de Dieu 151. V. *Peché desagréable à Dieu*.

Science de Dieu de trois sortes 40. seqq. combattue 192. science moyenne 39. seqq. 47. 94. 102. selon Gregoire le Grand 267.

Semences renferment les corps organiques 91. & les ames 397.

Sfondrat (Cardinal) 11. 92.

Socinianisme, 386.

Sociniens, leur Philosophie D. 16. sont contre la justice vindicative 74. nient la prévision 364.

Spinoza 173. 174. 372. 373. 376. 393. son sentiment sur l'ame D. 19. il n'est point Auteur du Livre de l'Interprete de l'Ecriture D. 14.

Spontanéité 34. 59. 64. non seulement apparente 298. perfectionnée par l'harmonie préétablie 288. seqq.

Stolciens 217. leur ame du monde D. 9. moins pour la necessité qu'on ne croit 331.

Straton Philosophe 187. 188. 351.

Substance créée distinguée des accidens 32. 390. 391. 392. agit 393. 400. ne commence que par création 396. a un corps organique 125.

Supralapsaires 82. 167. 229. 238. 239.

Terme fatal de la vie 56. de la penitence 57. V. *Destin*.

Terre, fiction de son Ange président 18. changement de son globe 244. 245. *Tbéa.*

DES MATIERES.

Théologie, conforme avec la Philosophie D. 1. seqq. *per totum*, particulièrement D. 6. D. 12. D. 14. D. 17. naturelle & revelée 76. 115. *Astronomique* imaginée 18. *Théologiens* rationaux D. 14.

Thomistes 39. 47. 330. 370.

Tout : au bien dans le tout peut contribuer un mal dans la partie 128. 199. 211. 212. seqq. la beauté souvent ne paroît que dans le tout 146.

Traduction des ames (V. *Ame*) 88. comment raisonnable 397.

Variété dans les biens 124. requise 246.

Vérité, la source en Dieu 184. non arbitraire 185. vérités éternelles (D. 2.) 184. 190. 191. positives D. 2. V. *Nature & ses Loix*.

Vertu tend à la perfection 180. vertus humaines 15. 259. des Payens 283.

Univers (V. *Monde*) ce que c'est 8. existant 10. sa grandeur 19. s'il croît en perfection 202.

Universalisme (V. *Volonté* de sauver tous) universalité des dogmes 90.

Volonté (V. *Liberté*) va au bien en soi 154. 191. 240. sans être nécessitée par le bien 230. (V. *Nécessité*) si elle est déterminée par l'entendement 51. 309. 310. 311. comparée avec une balance 324. avec ce qui fait effort de plusieurs côtés 325. si elle veut vouloir 51. 234. 301. 326. 404. celle de Dieu va au vrai bien 8. 29. 80. 116. 149. celle de sauver tous 80. 133. 134. (V. *Créatures intelligentes*, *Punition évitée*) volonté prise diversément 282. pleine ou moins pleine 127. 134. antecédente & conséquente 22. 81. 114. 119. 222. du signe & du bon plaisir 162. générale & particulière de Dieu 204. seqq. 241. volontés générales (V. *Principes*) de Dieu si nécessaires 358.

TABLE DES MATIÈRES.

ne font point sçavoir les miracles 354. 355. volontés particulieres (V. *Exceptions*) primitives ne font point dans le Sage 337. dépendent toujours des Loix ou regles 358. (V. *Regles.*)

Wicief 172. 235.

Zoroastre 136. seqq.

Fin de la Table.



70713219



